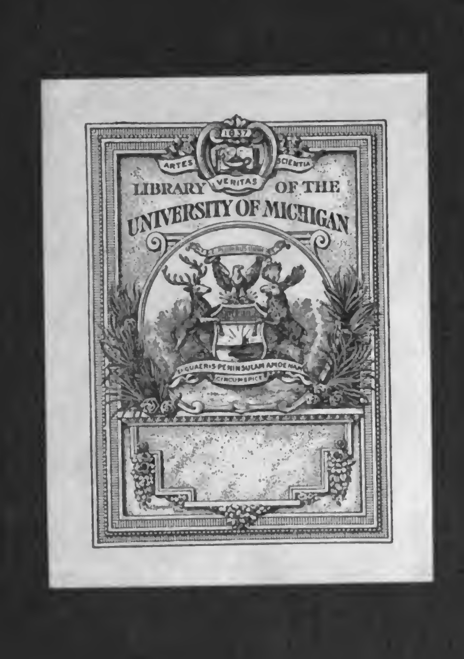
Der skeptizismus in der philosophie

Raoul Richter


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

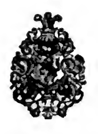


DER
SKEPTIZISMUS IN DER PHILOSOPHIE

VON

RAOUL RICHTER
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ERSTER BAND



LEIPZIG
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG
1904

Druck der Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. S.

Motto:

„Im allgemeinen sei ein für allemal Folgendes bemerkt. Es handelt sich hier wie auch im ganzen Verlauf dieser Untersuchungen um typische Gedanken; und es wäre ein starker Irrtum, zu glauben, die Dinge, von denen wir reden, seien überwundene, veraltete, etwa nur aus kulturhistorischem Gesichtspunkt als Denkmäler der Vergangenheit interessant bleibende Meinungen und Ansichten eines weit hinter uns liegenden Zeitalters. Typische Gedanken sind es, von denen wir sprechen, von jeder Zeitströmung und vorübergehenden Geistesmode unabhängige Probleme, typische Denkmöglichkeiten und typische Denkwege, die der konsequent denkende, von keiner Autorität und Schulüberlieferung voreingenommene Verstand jederzeit und allerorten einschlagen kann; heute so gut wie vor fünfundzwanzig Jahrhunderten, im christlichen Europa so gut wie an den Küsten des ionischen Kleinasien oder im Delta des Nils oder an den Ufern des Ganges."

(Liebmann, Gedanken und Thatsachen II, S. 118.)

Vorwort.

Ob eine skeptische Philosophie möglich sei, ist ein Problem; daß es einen philosophischen Skeptizismus gibt, ist Tatsache. Der Skeptizismus spielt in der Philosophie eine doppelte Rolle: er ist die Anschauung, in die gewisse Grundrichtungen des philosophischen Denkens, wenn sie auch noch so zuversichtlich beginnen, rettungslos einmünden als in die letzte Konsequenz der eigenen Voraussetzungen; so ist er ein Ende und eine Auflösung. Er ist aber auch die Anschauung, deren Bekämpfung und Überwindung anderen philosophischen Denkrichtungen erst die Aufgabe, das Ziel, ja das Leben gibt; so ist er ein Anfang und eine Auslösung.

Mit der Darstellung und der Kritik des philosophischen Skeptizismus beschäftigt sich die vorliegende Arbeit, deren erster Band hier erscheint. Ihr Ziel ist ein durchaus philosophisches. Von den Gedanken der geschichtlich aufgetretenen Skeptiker sollen nur die philosophisch wertvollen berücksichtigt, in der Beurteilung derselben nur philosophisch haltbare Gesichtspunkte angewandt werden. Aus dem Netzwerk der antiken Skepsis gibt es noch mehrere breite Auswege in das freie Land der Erkenntnis; wenn aber im Lauf der Geschichte der grundsätzliche Zweifel immer weitere Opfer fordert und auch diese Auswege versperrt, verengt sich die Möglichkeit, ihm zu entgehen, in steigendem Maße. Schließlich

wird die Kritik, die sich ihm nicht ergibt, auf einen schmalen und schwierigen Weg gedrängt, den nun noch allein übrig bleibenden Pfad, der zur Wahrheit heranführt. Mit diesem Ergebnis findet die Kritik einen systematischen Abschluß.

Durch den Zweck sind die Mittel vorgezeichnet. Da das Historische sich dem Philosophischen hier unterzuordnen hat und nur als dessen klassische Repräsentation benutzt werden soll, durfte dies Buch nicht zu einer fortlaufenden Liste werden, in welche die Ansichten aller, die irgendwie eine skeptische Geisteshaltung eingenommen haben, erst dargestellt, dann beurteilt, einzutragen waren. Vielmehr ist nach den philosophischen Grundmöglichkeiten, den Skeptizismus zu vertreten, die Einteilung getroffen worden. So wird das erste Buch von dem totalen Skeptizismus handeln, der seine Zweifel über alle Gebiete erstreckt; es soll die extremrealistische Skepsis der Antike (Pyrrhoniker und Akademiker), die naturalistische Skepsis der Renaissance (Montaigne u. a.), die empiristische Skepsis der neueren (Hume) und die biologische der neuesten Zeit (Mach, Nietzsche etc.) in besonderen Abschnitten besprechen. Das zweite Buch hat den partiellen Skeptizismus zum Gegenstand, der nur die Erkenntnismöglichkeit für große Teilgebiete bezweifelt, und der den immanenten Skeptizismus bei transzendentem Dogmatismus (Pascal und die Mystiker), sowie den transzendenten Skeptizismus bei immanentem Dogmatismus (Kant) unter sich befaßt.

Da die antike Skepsis infolge ihrer jahrhundertelangen Geschichte und ihrer Vertretung durch hervorragende philosophische Köpfe einen immer weiteren Gesichtskreis und immer tiefere Begründung gewann, deshalb auch bereits die Entwicklung fast aller grundsätzlichen Richtungen in der Erkenntnistheorie zu ihrer Beurteilung erfordert — denn mit dialektischer Zersetzung einiger dialektischer Behauptungen ist hier nichts getan —, so macht die Besprechung der griechischen Skepsis den alleinigen Inhalt dieses ersten Bandes aus. Dazu kommt, daß eine Fülle von Fragen, Leben und Lehre der einzelnen Skeptiker betreffend, historisch

und philologisch noch der endgültigen Klärung harren und die Ausführung anschwellen ließen. Der Text gibt die Darstellung im Sinne der Annahmen, die nach des Verfassers Ansicht die größte Wahrscheinlichkeit beanspruchen; über die Gründe dafür und den augenblicklichen Stand der Forschung geben die Anmerkungen hinter dem Text Rechenschaft. Während die Anmerkungen zum ersten und zweiten Kapitel nur den Fachmann interessieren können, wird gerade der philosophisch nicht geschulte Leser darauf hingewiesen, daß die Einsicht in die Anmerkungen zum dritten Kapitel, zur Kritik der skeptischen Lehren, besonders in die kleinen terminologischen Exkurse, ihm das Verständnis dieser Partien im Text erleichtern dürfte. — Endlich bemerke ich noch, daß die Ergebnisse meiner Studie über „die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus" (Phil. Studien Bd. XX) stellenweise in den vorliegenden Band eingearbeitet worden sind.

Der zweite und letzte Band, der in nicht langer Zeit folgen soll, wird die übrigen Formen des totalen und die Hauptgruppen des partiellen Skeptizismus zu behandeln haben. Da er die Vorarbeiten schon zum großen Teil durch diesen Band geleistet findet, vermag er die größere Masse auf entsprechend kleinerem Raum zu bewältigen.

Raoul Richter.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Einleitung IX

Erstes Buch: **Der totale Skeptizismus.**

Erster Abschnitt: **Die griechische Skepsis.**
(Der extrem-realistische und der eudaimonistische Skeptizismus.)

Erstes Kapitel: Vorgeschichte und Verlauf der griechischen Skepsis 3
- I. Die Vorgeschichte der griechischen Skepsis 3
- II. Der geschichtliche Verlauf der griechischen Skepsis . . . 21
  - 1. Der Pyrrhonismus 21
  - 2. Die akademische Skepsis 34

Zweites Kapitel: Die Darstellung des griechischen Skeptizismus 42
- I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie 42
- II. Die sensuale Skepsis 47
- III. Die rationale Skepsis 58
- IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte (Naturzusammenhang — Gott — Werte) 79
- V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus . . . 95

Drittes Kapitel: Die Kritik der griechischen Skepsis 121
- I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie 121
- II. Die sensuale Skepsis 127
- III. Die rationale Skepsis 222
- IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte (Naturzusammenhang — Gott — Werte) 268
- V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus . . . 287

Einleitung.

Der abschließende Begriff, den man sich von dem philosophischen Skeptizismus zu bilden hat nach seinem eigentümlichen Inhalt und in allen seinen Einzelheiten, wird sich erst dann genau bestimmen lassen, wenn wir die verschiedenen skeptischen Anschauungen selbst kennen gelernt und kritisch betrachtet haben werden — also am Schluß, nicht zu Beginn dieser Untersuchung. Aber ein vorläufiger und allgemeiner Begriff muß jeder Arbeit, die von dieser Denkart handelt, vorangehen, ein Begriff, der über den Gegenstand orientiert, dessen Ergründung zur Aufgabe gestellt ist. Philosophischer Skeptizismus läßt sich durch philosophische Zweifellehre wiedergeben; ihm steht der philosophische Dogmatismus als philosophische Meinungslehre gegenüber. Das griechische Wort *σκέπτεσθαι* bedeutet ursprünglich: um sich schauen, spähen; auf geistige Objekte angewandt: erwägen, prüfen, unentschieden sein. An dieser skeptischen Geisteshaltung, die immer späht, prüft, erwägt, hat die deutsche Sprache als die bezeichnendste Eigentümlichkeit das zwischen zwei Seiten Schwanken festgehalten und die Unentschiedenheit der Meinung: zweifeln genannt. Der gleiche Vorgang wiederholt sich in der lateinischen Terminologie, wo das dubitare (douter, doubt) den Stamm duo deutlich erkennen läßt. Auf der andern Seite aber ist *δόγμα* (von *δοκεῖν*) durch Ansicht, Meinung, *δογματίζειν* durch: eine Meinung, Ansicht aufstellen zu übersetzen; wobei das Meinen nicht etwa einen schwächeren Grad des Wissens, vielmehr den geraden Gegensatz zum Nichtwissen und Keiner-Meinung-sein bedeuten soll. Demnach ist der Skeptiker ein Zweifelnder und Unentschiedener, der Dogmatiker ein Überzeugter und Entschiedener; der philosophische Dogmatiker ein Mensch, der philosophische Überzeugungen hat oder eine philosophische Lehransicht vertritt; der philosophische Skeptiker sein

Widerpart. In diesem Sinne finden sich die Ausdrücke als stehende Bezeichnung für die genannten Richtungen bei Galen, Gellius, Sextus, Diogenes Laertius; wann sie aber zum festen Bestandteil des philosophischen Sprachschatzes geworden sind, ist nicht genau ermittelt.

Der allgemeine Begriff des philosophischen Skeptizismus gewinnt sich aus der Beantwortung zweier Fragen: Was bezweifelt der philosophische Skeptiker? Warum zweifelt der philosophische Skeptiker? Um von den allgemeinen Objekten und von den allgemeinen Gründen seines Zweifels eine Vorstellung zu erhalten, gehen wir nicht von den in der Geschichte der Philosophie als Skeptiker aufgeführten Typen aus und untersuchen, was bezweifelten, warum zweifelten diese Männer? Wir beginnen vielmehr bei dem Kreis der uns allen zugänglichen und nachprüfbaren Lebenserfahrungen, um, eingedenk der Aufgabe wahrer Philosophie, die Begriffe des gewöhnlichen Lebens zu vertiefen und zu klären, den populären Begriff des Skeptizismus zum philosophischen Begriff zu steigern. Auf diese Weise kommt gleich hier zum Ausdruck, daß nicht ein rein geschichtliches, sondern ein systematisches Interesse das Thema gestellt hat. Nicht diejenige Anschauung gilt es zu prüfen, welche von sich selbst oder von andern[1]) das Beiwort „skeptisch" erhielt, sondern die Anschauung, welche aus systematischen Motiven dies Beiwort verdient. Ihre geschichtlichen Formen sind nur die konkreten Beispiele, an welchen sich der Inhalt des philosophischen Skeptizismus am klarsten entwickeln läßt.

Was verstehen wir nun aber im gewöhnlichen Leben unter einem Skeptiker oder einem Zweifler? Einen, der an irgend etwas zweifelt? Etwa, ob die Zahl der Sterne gerade oder ungerade ist, ob er den um 5 Uhr abgehenden Eisenbahnzug noch erreichen, ob das aufziehende Gewitter sich noch vor Abend entladen wird? Ersichtlich ist eine solche Erklärung viel zu weit gegriffen. An diesem Begriff des Skeptizismus gemessen wären überhaupt alle Menschen Skeptiker. Solche Zweifel und solche Bedenken sind nur das Geständnis allgemein menschlicher Unvollkommenheit, das Geständnis, daß menschliche Voraussicht und menschliche Berechnung nicht jedes beliebige Ereignis zu erkennen, nicht jede beliebige einzelne Frage zu beantworten vermögen. Hier

1) Daher folgt die Besprechung der einzelnen Definitionen des Skeptizismus, mit denen Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus, Leipzig 1794, beginnt, am Ende dieses Buches.

steht der Erzskeptiker noch auf demselben Boden mit dem entschlossensten Dogmatiker. Die Sphäre des Begriffs muß also verengert werden. Der Zweifel eines Menschen darf nicht am Einzelnen haften bleiben, er muß sich zum Allgemeinen steigern, muß sich über ganze Gebiete ausdehnen, um ihm den Titel eines Skeptikers einzutragen.

Das hervorragendste Gebiet zur Betätigung des Skeptizismus im täglichen Leben ist ohne Zweifel die Religion. Aber hier gleich zeigt sich so recht das Fließende und Schwankende der gewöhnlichen Begriffe und ihre Bedürftigkeit, zum wissenschaftlichen Gebrauch kritisch geläutert zu werden. Denn wo fängt die religiöse Skepsis an, wo hört sie auf? In streng orthodoxen Kreisen wird schon als Skeptiker gebrandmarkt, wer die Sätze der Landeskirche oder gar die Grunddogmen einer Religion in ihrer Wahrheit bezweifelt. Den mecklenburgischen Bauern gilt der harmlose Spott des Onkel Bräsig bereits als Skepsis. Freiere Geister werden den religiösen Skeptizismus erst mit dem Zweifel am Dasein eines persönlichen, ja vielleicht eines unpersönlichen Gottes beginnen lassen. Der religiöse Skeptiker wird oft schlechthin als Skeptiker bezeichnet, wie der religiöse Dogmatiker schlechthin als Dogmatiker. Denn dem Durchschnittsmenschen galten lange Zeit die religiösen Objekte für die einzigen, über deren Existenz und Beschaffenheit ein Gesamtzweifel möglich sei. Aber noch andere Gebiete gibt es, über die sich der Zweifel erstrecken kann und erstreckt. Auch von einem ethischen, auch von einem ästhetischen Skeptizismus reden wir im täglichen Leben. Es gibt heutzutage viele Menschen, ja ganze Kreise, die nicht mehr recht zu wissen meinen, was gut und böse, schön und häßlich zu nennen sei und ob moralische und ästhetische Werte von verbindlicher Kraft bestehen oder nicht; und zu diesen Ungläubigen, wie zu den religiösen Zweiflern, gehört nicht nur die Schar jener Ehrlichen und Offenen, die so handeln und reden, wie sie denken, sondern auch alle die, welche versteckt und im Herzen dem Skeptizismus, mit Reden und Taten der öffentlichen Meinung, den Vorgesetzten, der Lebensbehaglichkeit ihren Tribut zollen. Aber auch hier sagt uns die gewöhnliche Ausdrucksweise nicht, ob von ethischem oder ästhetischem Skeptizismus schon bei seinen milderen Formen, den Zweifeln an der Richtigkeit einer bestimmten moralischen oder Kunstanschauung, oder erst bei radikaleren Gestaltungen die Rede sein dürfe. Neben dem religiösen, moralischen und ästhetischen

läuft der Skeptizismus gegen die Wissenschaft als besondere Richtung einher. Wem wären nicht Leute bekannt, die sich den Ergebnissen der Wissenschaft gegenüber äußerst skeptisch verhalten? Gerade der glänzende Aufschwung der Medizin und der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert hat nicht nur überschwengliche Bewunderung und kühne Hoffnungen, sondern auch schwere Zweifel an der Art der Naturgesetzlichkeit und ihrer praktischen Verwendbarkeit für das Leben und manche Enttäuschung sogar in Kreisen der Fachmänner erregt. Das Ignoramus, ignorabimus ist zuerst von einem Naturforscher gesprochen und von unzähligen Laien später nachgesprochen worden. Aber auch der wissenschaftliche Skeptizismus, wo er sich im Alltagsleben verkörpert, kennt keine fest umrissenen Grenzen. Endlich können alle diese verschiedenen Formen der Skepsis zu einem allgemeinen Skeptizismus zusammenschmelzen. Dafür fehlt es heute weniger an Beispielen denn je: Menschen, die auf allen Gebieten des Daseins, in den religiösen, sittlichen und künstlerischen Fragen, in ihrer Stellung zur Wissenschaft, in der Beurteilung des Allgemeinen wie des Einzelnen, eine skeptische Haltung einnehmen, sind keine Seltenheit mehr. Noch darf nicht unerwähnt bleiben, daß diese Spielarten des Skeptizismus einander ebensogut zu befördern, wie durch Kontrast auszuschließen vermögen. „Wer den Zunder des Zweifels anzündet", sagt Feuerbach einmal, „der gibt die Ursache zu einem allgemeinen Brande, wenn er auch gleich zunächst das Feuer nur an bestimmte Gegenstände bringt und bringen will".[1]) Gewiß kann die Skepsis so wirken; aber sie wirkt nicht notwendig so. Oft scheinen gewisse Formen des Skeptizismus einander förmlich abzustoßen: um so ernster und heftiger auf einem Punkte gezweifelt wird, um so fester und unentwegter wird auf anderen Punkten geglaubt und gewußt. So ist es eine allgemein zugängliche Beobachtung, daß sich der Skeptizismus in religiösen Dingen mit einem Wissenschaftsdogmatismus zu verbinden liebt, daß umgekehrt der religiöse Dogmatismus sich mit einem Skeptizismus gegen alle wissenschaftliche und theoretische Erkenntnis gut verträgt, ja aus diesem geradezu Saft und Nahrung saugt.

Läßt sich nun der Gesichtspunkt, der sich der Frage: was wird bezweifelt? entnimmt, auch zur näheren Bestimmung des philosophischen Skeptizismus verwenden? Ich dächte, gewiß. Auch

---

1) Feuerbach, Werke VI, Leipzig 1848, S. 291.

in der Philosophie kann im großen gezweifelt werden, ist gezweifelt worden und wird gezweifelt. Auch in der Philosophie kann sich der Zweifel über verschiedene Gebiete erstrecken, hat es getan und tut es noch. Aber die Gebiete des philosophischen Zweifels müssen logisch wohl gegeneinander abgegrenzte Bezirke sein, ihr Machtbereich muß durch die innere Natur, das Wesen der zu erkennenden Objekte bestimmt sein. Nicht aber darf ihr Dasein aus den trüben Quellen der zufälligen Einteilung der Wissensgebiete fließen, wie sie sich im gewöhnlichen Leben eingebürgert hat. Man wird also gut tun, in die vorhergenannten Zweifelsformen etwas Einheit, Ordnung und logischen Zusammenhang hineinzubringen.

Da erhält man denn gleich zwei grundsätzlich voneinander getrennte Gruppen. Der Zweifel, der sich auf alles erstreckt, der totale Skeptizismus, wird scharf gegen denjenigen, welcher nur bestimmte Teilgebiete betrifft, gegen den partiellen Skeptizismus abzugrenzen sein.

Der totale Skeptizismus kann seine Totalität dadurch bewähren, daß er die Gesamtheit materialer Aussagen in Zweifel zieht, oder daß er auch die formalen Aussagen in ihrer ganzen Ausdehnung mitbegreift. Nicht zufrieden, keine gegenständliche Wahrheit gelten zu lassen, sucht er manchmal in tollkühner Steigerung selbst das Wissen zu verdächtigen, welches völlig inhaltleer gar keine objektive Wirklichkeit erkennen und nur die Form unsrer Denkoperationen selbst zum Ausdruck bringen will, sucht er Sätze zu bezweifeln von der Art „wenn A gleich B, B gleich C, so ist A gleich C". Dieser subjektiv-formale Skeptizismus zieht notgedrungen den objektiv-materialen Skeptizismus nach sich. Denn all unser Wissen um irgend welche Objekte hängt von der Gültigkeit der subjektiven Denkgesetze ab. Da sich der formale Skeptizismus aber als contradictio in adjecto entpuppt — denn nur vermittelst der bezweifelten Denkformen zweifelt er —, da er auch keinem Philosophen bisher genügt hat, auf ihn hin über die gesamte Wirklichkeit seine Zweifel auszudehnen — ob er schon denjenigen, dem es ernst mit ihm ist, logisch zwingend dahin führen müßte, — so empfiehlt es sich, den nur materialen Skeptizismus zum totalen zu schlagen, wenn er seine Zweifel auf die Totalität der Objekte erstreckt, auch ohne die Formen unsres Denkens in Mitleidenschaft zu ziehen.

Der partielle Skeptizismus greift mit seinen Zweifeln nur in begrenzte Objektgebiete ein. Innerhalb dieser Gattung aber stehen

die Formen: religiöse, wissenschaftliche, moralische, ästhetische Skepsis nicht logischen Forderungen, sondern praktischen Bedürfnissen gemäß nebeneinander. Der Grad der Gewißheit, der diesen Gebieten zukommt, ist dem Leben von der höchsten Wichtigkeit; hier zweifelt, glaubt oder weiß es. Der philosophische Skeptizismus wird eine solche, aus den Lebensbedürfnissen entnommene Einteilung nicht übernehmen. Dennoch läßt sich von ihr aus auch für die Gliederung des partiellen philosophischen Skeptizismus ein fruchtbarer Gesichtspunkt gewinnen. Der Gegenüberstellung von Religion und Wissenschaft liegt dunkel gefühlt der Unterschied zwischen einer übersinnlichen und einer sinnlichen, einer unerfahrbaren und einer erfahrbaren Welt zugrunde. Mit der Deutung der sinnlichen Welt, so meint man, hat es die Wissenschaft zu tun, das Übersinnliche sei Gegenstand des religiösen Bewußtseins. Die ethischen und ästhetischen Begriffe pflegen in der populären Auffassungsweise eine vermittelnde Rolle zu spielen; halb himmlisch und halb irdisch, werden sie aus göttlichen Geboten oder übernatürlichen Gesetzen abgeleitet, gewinnen aber doch wieder in den Bestimmungen von Recht und Sitte, Stil und Geschmack, bis zu den Polizeiverordnungen und Modejournalen herab, eine sehr greifbare Gestalt. In der Tat ist es für den philosophischen Skeptizismus von grundlegender Bedeutung, ob von seinen Zweifeln nur die Objekte einer übersinnlichen Welt oder nur diejenigen der sinnlichen Welt oder beide zugleich getroffen werden. Hier ist, was die Gebiete des Zweifelns und Überzeugtseins anlangt, eine wohlbegründete Einteilung geschaffen. Denn alle Objekte, deren Existenz man zugibt, sind entweder erfahrbar oder unerfahrbar, fallen in das Bereich unsrer möglichen Erlebnisse oder grundsätzlich aus diesem heraus. Ob ein Komet zum vorausberechneten Termin erscheint, ein neues medizinisches Heilmittel sich als wirkungsvoll erweist, können wir erleben und erfahren. Der Anfang und das Ende der Welt, Gott als der Inbegriff der Welt, der Zustand der Seelen nach dem Tode, der Körper unabhängig von unserem Bewußtsein, können niemals Gegenstand der Erfahrung und des Erlebens werden. Wie verschieden man auch die Art und den Kreis des Erfahrbaren und Unerfahrbaren (oder des Sinnlichen und Übersinnlichen, wie manche vorziehen) bestimmt hat und bestimmen kann[1]), — die Tatsache, daß, wenn es erfahrbare und

1) Mit den verschiedenen Bestimmungen werden wir uns im zweiten Hauptabschnitt dieser Untersuchung vorzüglich zu beschäftigen haben.

unerfahrbare Objekte gibt, diese Einteilung zugleich die allgemeinste ist, weil jedes Objekt ihr verfällt, und daß also der partielle Zweifel seinen allgemeinsten Formen nach sich auf diese oder jene Objektgruppe beziehen muß, wird keinen Widerspruch zu überwinden haben. Das populäre Bewußtsein würde vermutlich auch nicht viel dagegen einwenden, daß wir den Skeptizismus gegen die Religion und gegen die Wissenschaft durch ein Nichtwissen um die Beschaffenheit übersinnlicher und sinnlicher, transzendenter und immanenter Objekte erläutert haben. Das bedeutet nicht, daß populäres und philosophisches Bewußtsein hier völlig zur Deckung gebracht wären. Die Religion ist zwar die weitverbreitetste, aber keineswegs die einzige Form, in welcher uns eine Auffassung vom Übersinnlichen und Unerfahrbaren vermittelt wird. Sie ist nicht die einzige Form — weder ihrem Gegenstand noch ihrer Erkenntnisart nach. Ihr Gegenstand ist wesentlich Gott, ihre Erkenntnisart wesentlich der Glaube. Nun hat es aber zu allen Zeiten Männer gegeben, die sich auch über das Übersinnliche und prinzipiell Unerfahrbare Gedanken gemacht haben, und deren Überzeugungen doch niemals in religiöse Vorstellungen eingemündet sind. Und ihre Erkenntnisart verglichen sie mit Vorliebe der mathematischen, die mit ihrer exakten Beweismethode vom religiösen Glauben am weitesten abgerückt ist. Diese Männer waren die großen philosophischen Metaphysiker. Denn welcher unter den zahllosen Erklärungen von Ziel, Methode, Ergebnis der Metaphysik man auch zustimmen mag, die eigentümlichen Objekte der Metaphysik sind unsinnlich und unerfahrbar. Es wird sich also der transzendente Skeptizismus, welcher auf dem Gebiete zweifelt, das unsre Erfahrung übersteigt, wo er als philosophischer Skeptizismus auftritt, in gleicher Weise auf Metaphysik und Religion zu erstrecken, seine Gründe also auch gegen beide zu richten haben. Der immanente, im Erfahrungsbereich verharrende Skeptizismus fällt dementsprechend mit dem populären Zweifel an der wissenschaftlichen Erkenntnis auch nur zum Teil seinem Gegenstande nach zusammen. Denn einmal ist die Wissenschaft der Metaphysik schon von dem immanenten Skeptizismus abgetrennt und dem transzendenten zugewiesen worden; dann aber verfällt die Summe der Erfahrungsobjekte nicht allein den übrigen Wissenschaften, sondern ein Teil wird bereits in den gewöhnlichen Anschauungen des täglichen Lebens verarbeitet. Der ethische und ästhetische Skeptizismus wird, je nach der Auffassung, die man vom Wesen der sittlichen und künstlerischen

Objekte hat, seinen Platz entweder innerhalb des immanenten oder des religiös-metaphysischen Skeptizismus zu finden haben. Die eigentümliche Feindschaft zwischen gewissen Zweifelsformen, auf welche schon gelegentlich der gewöhnlichen Skeptikertypen hingewiesen wurde, kommt hier in der Weise zum Ausdruck, daß sich ein transzendenter Skeptizismus besonders gern mit einem intensiven Dogmatismus für die Immanenz, und ein immanenter Skeptizismus mit einem intensiven Dogmatismus für die Transzendenz zu vermählen liebt.

Noch ist zu betonen, daß eine Philosophie, die das Dasein gewisser Objekte, etwa der Körper außer uns oder der moralischen Werte leugnet, über die Beschaffenheit dieser Objekte nicht im Zweifel, und also auf diesem Gebiete auch keine skeptische Philosophie sein kann. Sie geht in ihrer Aufstellung negierender Behauptungen genau so zuversichtlich und dogmatisch vor, wie der positive Dogmatismus und kann, da der Inhalt ihrer Dogmen verneinende Urteile sind, in dieser Hinsicht negativer Dogmatismus heißen.

Aber mehr noch als in der Frage nach dem Was des Zweifels trennt sich der philosophische vom gewöhnlichen Skeptiker in der Art, wie und warum er zweifelt. Wie zweifeln denn jene Skeptiker, denen wir so oft am Biertisch, im Salon oder auch in der Literatur begegnen? Warum zweifeln sie? Geht man dem näher nach und sammelt auch nur einige Erfahrungen darüber, so zeigt sich, daß die Zweifel solcher Leute nicht in einer straffen und methodischen Gedankenarbeit, sondern in jenem sonderbaren Gemisch aus logischen Gründen und individuellen Lebenserfahrungen ihren Ursprung nehmen, auf dem sich die Weltanschauung des unwissenschaftlichen Menschen aufzubauen pflegt. Ein junger Mensch wächst in einer streng kirchlich denkenden Familie auf. Die religiösen Dogmen werden ihm als sichere Wahrheiten vorgetragen. Güte und sittlicher Wert werden als die Begleiter der Frömmigkeit, Verworfenheit und lasterhaftes Leben als Folgeerscheinungen der Gottlosigkeit gelehrt. Nun gelangt er in das Alter, in dem die Kritik sich zu regen beginnt. Ihm werden edle und reine Menschen bekannt, die an keinen Gott glauben; und er sieht Niedrigkeit und Heuchelei bei manchem kirchlich gesinnten Manne. Die religiöse Skepsis beginnt zu keimen. Unter dem Einfluß Gleichdenkender, dem verführerischen Zauber einer glänzenden freigeistigen Literatur, vielleicht auch durch einige ganz persönliche Erlebnisse, in denen

der Glaube an eine Vorsehung Fiasko machte, gestalten sie sich kräftiger aus. Ein paar ganz allgemeine Beweisgründe meist sehr billiger Art werden ersonnen oder erborgt, einige Fetzen aus der sogenannten wissenschaftlichen Weltanschauung zusammengerafft, um den logischen Bedürfnissen Genüge zu tun. Die religiöse Skepsis ist vollendet. Mit den Zweifeln der Moral, der Kunst, der Wissenschaft gegenüber steht es für gewöhnlich nicht anders. Der ethische, der ästhetische Skeptiker, wie er uns im gewöhnlichen Leben entgegentritt, hat die sittlichen und künstlerischen Probleme nach ihrem Umfang und ihrer Tiefe nicht durchdacht. Sein Skeptizismus hat ganz andere Ursachen. Bloß das Einatmen der geistigen Atmosphäre zu einer Zeit, in der die sittlichen und künstlerischen Werte in starker Wandlung begriffen sind, genügt, um ihn hervorzutreiben. Ratlos gegenüber dem Chaos einander widerstreitender Meinungen, erschöpft vielleicht vom heftigen Durchleben und enttäuschten Aufgeben der bedeutendsten unter ihnen, zuckt man nur noch matt die Achseln, wenn die eigene Seele fragend an die Tore dieser Reiche pocht. Bei andern mögen schmerzliche Erfahrungen, der Trug eines Freundes, das Versagen der Kunst als Trösterin, als Erlöserin, den Ausbruch skeptischer Stimmungen veranlassen. Noch andere bekennen sich zu ihnen, weil es zum guten Ton einer schlechten Koterie gehört. Der Skeptizismus gegen die Wissenschaft hat nun ganz besonders reich verzweigte Quellen. Auch hier können trübe persönliche Erlebnisse, in denen etwa die Medizin ihren Dienst versagte, auch hier kann der Meinungstreit in Grenzfragen, der zu gewissen Zeiten mehr als die Einigkeit innerhalb der Grenzen nach außen dringt, die Hauptrolle spielen. Dazu kommt die Abneigung gegen alles Harte, Herbe, Nüchterne, Besonnene, Bedächtige. Man erwäge, daß es hauptsächlich die Frauen sind, welche sich zur Wissenschaft skeptisch verhalten.

Dieser gesamte Stimmungsskeptizismus hat nun aber mit dem philosophischen Skeptizismus, den Hegel einmal „ein gebildetes Bewußtsein" genannt hat, in der Art, wie und warum er zweifelt, kaum einen Verwandtschaftspunkt. Dieser verhält sich zu jenem wie Schopenhauers tiefsinnig begründeter Pessimismus zu dem Pessimismus eines Menschen, der in der Fülle des Reichtums das Genießen verlernte, oder zu der trüben Lebensauffassung eines Mannes, der überall Schiffbruch gelitten hat. Zwei Punkte sind es vornehmlich, die hier den Gegensatz bezeichnen. Erstens hat es die Philosophie, insofern sie Wissenschaft ist, nicht mit dem

Individuell- und Einzelgültigen, sondern mit dem Gattungsmäßig- und Allgemeingültigen zu tun. Ihre Ergebnisse wollen sich die allgemeine Zustimmung, nicht die Anerkennung einzelner erzwingen. Und selbst da, wo die Möglichkeit allgemeingültiger Ergebnisse bezweifelt wird, bedient sie sich einzig, wie gerade das Vorgehen der Skeptiker beweist, solcher Sätze, die für allgemeingültig gelten, zur Begründung. Es interessiert den philosophischen Skeptiker so wenig, ob ein bestimmter Mensch dem Zweifel verfallen muß, wie es den Mathematiker interessiert, ob ein bestimmter Mensch den Inhalt eines sphärischen Dreiecks ausrechnen kann oder nicht! Der philosophische Skeptiker kann seine Zweifellehre demnach nicht über den individuellen Lebenserfahrungen eines einzelnen Subjekts, die immer nur einem individuellen Zweifel zur Basis dienen können, er muß sie über allgemein-menschlichen oder für allgemein-menschlich geltenden Eigenschaften aufbauen. Nun ist Zweifeln, Unentschiedensein, Nichtwissen eine Betätigung unseres Erkenntnisvermögens. Um also die Frage nach der Berechtigung, dem Gebiet, dem Umfange des Zweifelns zu entscheiden, muß der Philosoph die allen gemeinsamen Erkenntnisfunktionen auf ihre Leistungsfähigkeit hin untersuchen. Diese aber sind nichts anderes als die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis, der Erkenntnis durch die Sinne, durch die logischen Axiome, durch das Selbstbewußtsein usw. Sie allein sind unabhängig von individuellen Lebenserfahrungen, von Ort und Zeit, von Temperamentsanlage, von Begabung. Bezweifelt somit der philosophische Skeptizismus im Gegensatz zum Stimmungskeptizismus grundsätzlich die Möglichkeit aller oder bestimmter Erkenntnisse, so trennt er sich auf dem zweiten Punkt von jenem in dem Anspruch, notwendig oder doch wiederum durch Mittel, die für notwendig gelten, zu seinen Ergebnissen gelangt zu sein. Notwendig aber ist seine Zweifellehre nur dann erwachsen, wenn sie sich als die logische Folge aus triftigen Gründen erweist. Das heißt: der philosophische Skeptiker zweifelt im Gegensatz zum populären, der rhapsodisch und aphoristisch verfährt, systematisch und methodisch. So verschieden ist der philosophische Zweifler vom Stimmungskeptiker, daß die beiden Typen trotz ihrer Übereinstimmung in den Endresultaten sich kaum verstehen würden; ich glaube nicht, daß ein Mann wie David Hume und ein Vertreter der modernen Stimmungsskepsis einander viel zu sagen hätten.

Demnach wäre der allgemeine Begriff des philosophischen Skeptizismus dahin zu bestimmen: der philosophische Skeptizismus ist die Verkündigung eines grundsätzlichen und methodischen Zweifels an der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis; sei es nun, daß er als totaler Skeptizismus diese Möglichkeit für alle Gebiete bezweifelt, oder als partieller (immanenter, transzendenter) Skeptizismus nur auf große Hauptgruppen seine Zweifel einschränkt.

Doch ist der philosophische Skeptizismus auch in einer Form aufgetreten, die sich den strengen Grenzen dieses Begriffs nicht durchaus fügt. Skeptische Denker nämlich haben, statt die Möglichkeit der Erkenntnis zu bezweifeln, gelegentlich die Unmöglichkeit der Erkenntnis behauptet. Dieser Agnostizismus oder dogmatische Negativismus, der den Verzicht auf Erkenntnis oder die absolute Negation zu seinem einzigen Dogma macht, dessen Dogmen nicht negierende Urteile über bestimmte objektive Verhältnisse, sondern dessen einziges Urteil die Negation aller Dogmen ist, steht dem Skeptizismus unendlich viel näher als dem Dogmatismus und verfällt damit gleichfalls einer dem Skeptizismus gewidmeten Untersuchung. Während der reine Skeptizismus die Wahrheit (Falschheit) aller oder gewisser Behauptungen bezweifelt, der reine Dogmatismus die Wahrheit (Falschheit) aller oder gewisser Behauptungen anerkennt, bezweifelt der dogmatische Negativismus die Wahrheit (Falschheit) aller oder gewisser Behauptungen bis auf eine; er steht also dem Skeptizismus noch weit näher als die Eins der Null näher steht als der Tausend. Denn wenn die dogmatisch geäußerte Negation nur die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt betrifft, so ist die Wahrheit (Falschheit) jeder bestimmten Aussage (formaler, materialer Art) in Zweifel zu ziehen. Kant, der die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis gleichfalls dogmatisch verneinte, hat in seiner dritten und vierten Antinomie von solchen Zweifeln, die eine Beschaffenheit metaphysischer Objekte betreffen, das klassische Beispiel gegeben. Und so wird der dogmatische Negativismus dem philosophischen Skeptizismus ebenso entschieden einzugliedern sein, wie der negative Dogmatismus, aus dem irgend welche Zweifel überhaupt nicht folgen, die entgegengesetzte Behandlung erheischte.[1])

[1]) Der eigentliche Pyrrhonismus war andrer Meinung. Er stellte skeptische, dogmatische, agnostische (die er nach ihren damaligen Vertretern akademische nannte) als drei gleichwertige Hauptgattungen der Philosophie auf. Das ist eine durchaus berechtigte Einteilung, wenn man allein die

Der dogmatische Negativismus verneint die *Erkenntnis*möglichkeit, der negative Dogmatismus, soweit er überhaupt für uns in Betracht kommt, d. h. mit der Skepsis verwechselt worden ist, die *Existenz*möglichkeit einer bestimmten Sphäre. Das Entspringen grundsätzlicher Zweifel an jeder bestimmten Aussage über diese Sphäre ist das eine Mal eine Notwendigkeit, das andre Mal eine Unmöglichkeit.

Übrigens ist der dogmatische Negativismus in seiner dogmatischen Negation des Dogmatismus zwar erkenntnismutiger, für alle anderen Urteile aber weit hoffnungsloser als der reine Skeptizismus. Dieser traut allerdings unseren Erkenntnisfunktionen gegenwärtig nicht einmal die Kraft zu, ein einziges wahres negatives Urteil zu fällen: der Mensch kann nichts erkennen; läßt aber wenigstens dadurch die Möglichkeit offen, in Zukunft jede beliebige Anzahl positiver wie negativer Dogmen zu erarbeiten. Der Agnostizismus also, auf einem Punkte dogmatisch, ist damit auf allen übrigen prinzipiell skeptisch; der reine Skeptizismus, auch in der Frage nach der Erkenntnismöglichkeit oder -Unmöglichkeit skeptisch, versperrt gerade dadurch einem zukünftigen Dogmatismus nicht grundsätzlich den Weg.

Endlich ist noch von Wichtigkeit, daß *Intensitätsunterschiede* des philosophischen Zweifels dadurch entstehen können, daß nur die Möglichkeit völlig gewisser Erkenntnis oder auch die Möglichkeit wahrscheinlicher Erkenntnis bezweifelt wird. Der *radikale* wie der *gemäßigte* Zweifel geht nun nicht etwa mit dem totalen oder partiellen Hand in Hand, so daß die Extensitäts- und Intensitätstufen einander entsprächen; sondern jede Art von

---

Stellungnahme zu einem einzigen, formalen, allgemeinen Satze (die Wahrheit ist erkennbar) im Auge hat. Dann stehen die drei Thesen: sie ist erkennbar, sie ist unerkennbar, es ist zweifelhaft, ob sie erkennbar oder unerkennbar, als die Devisen dreier möglicher Parteien einander gegenüber. Gruppiert man aber nach der Entscheidung aller übrigen, einzelnen, materialen Fragen, in der die Meinung über jeden beliebigen Erkenntnisstoff niedergelegt ist (gibt es kausales Wirken in der Natur, ist Gott mit der Welt identisch? usw.), so bilden sich nur zwei Lager, von denen das eine (positive oder negative) Behauptungen über die Existenz, die Beschaffenheit der Dinge aufstellt, das andre (aus agnostischen oder rein skeptischen Motiven) im Zweifel verharrt. Dazu kommt, daß reine Skeptiker und Agnostiker in der Begründung ihrer Standpunkte ganz zusammengehen, bis schließlich der eine noch hinter das ganze System seiner Argumente ein Fragezeichen setzt, was der andre zu tun verabsäumt. Demnach übersehen sie in bekannter Philosophenweise über dieser kleinen Verschiedenheit die großen Gemeinsamkeiten.

Mischung ist hier denkbar und geschichtlich auch wirklich aufgetreten. Man kann also nur einen Unterschied seiner Einteilung zugrunde legen, den objektiven nach Zweifelsgebieten oder den subjektiven nach Zweifelsgraden, und hat dann die Pflicht, das andere Merkmal innerhalb des gewählten Rahmens zu berücksichtigen. Wenn wir der objektiven Gliederung den Vorzug geben, so geschieht es erstens, weil sie systematisch als die wichtigere erscheint — das Was der Erkenntnis, nicht deren Grad, ist für ein philosophisches Weltbild entscheidend —; und dann, weil sie der historischen Entwicklung besser entspricht. Der totale und der partielle Skeptizismus sind durch lange Zeitintervalle voneinander getrennt; der radikale und der gemäßigte entwickeln sich schon früh (in der pyrrhonischen und der akademischen Skepsis) durcheinander und miteinander.

Das wissenschaftlich-philosophische Interesse gebot, den philosophischen Skeptizismus gegen die Zweifelsarten des gewöhnlichen Lebens scharf abzugrenzen. Damit ist nicht gesagt, daß man auf den gewöhnlichen Stimmungskeptizismus verächtlich herabzusehen, noch daß eine andere, der Philosophie ebenbürtige Erkenntnissphäre ihn gleichfalls von ihren Kreisen fernzuhalten habe. Gewiß gibt es Skeptikertypen, denen man noch zu viel Ehre antut, wenn man sie verachtet. Die Skepsis der frivolen, erfahrungsreichen Lebewelt, welche als unfaßbare Atmosphäre die Salons, die Theater und Schaustellungen, ja, man möchte sagen, selbst die Straßen der großen Städte durchzittert und in so manches Haus der besitzenden Klassen verführerisch hineinspielt — ist eine der widerwärtigsten und zugleich gefährlichsten Errungenschaften steigenden Wohlstands und sich verbreitender Aufklärung. Aber es gibt auch eine ernste und ernstzunehmende Stimmungskepsis; und sie ist in unserer Zeit nicht selten. Es sind nicht die geistig Minderwertigen, die vor dem Streit der Meinungen, der heute auf allen Gebieten und gerade in allen grundsätzlichen Fragen herrscht, hilflos ihre eigenen Erkenntniskräfte zusammenbrechen fühlen. Wer von allen, denen ein scharfer Verstand die Probleme weist, ein feines theoretisches Gewissen die Lösungen prüft — wer von ihnen möchte in den großen Fragen der Ethik, der Kunst, der Metaphysik eine entscheidende Ansicht wagen außer dem gottbegnadeten Genie? Nur wenige haben Muße und Fähigkeit, methodische Erkenntniskritik zu treiben und zu untersuchen, ob die Gebiete, die dem einzelnen heute verschlossen sind, der Gattung ewig ver-

schlossen bleiben werden. In Wenigen auch ist der Sinn für die Menschheit und die Zukunft so stark entwickelt, daß bei Verneinung dieser Frage ihnen der Glaube ein Trost wäre: die Zweifel, die das Wissen meiner Zeit nicht zu lösen vermag, werden hellersehende Menschen in fortgeschritteneren Zeiten zu klären verstehen. Und wie die Stimmungskepsis aus dem Willen- und Gefühlsleben zum guten Teil entsprang, so wirkt sie auch wieder auf dasselbe bedeutsam zurück. Der frivole Zweifel führt zu Leichtsinn und zur regellosen Entfesselung aller Triebe; der ernste meist zu Schwermut und Willenslähmung. Indem auch das letzte Ziel, gegen das alle einzelnen Zwecke sich abstufen könnten, fehlt, weil es nicht erkennbar scheint, bewegt den Willen nichts Höheres mehr, das die Vernunft guthieße. Sie kann dem Willen keine Motive bieten, noch ein Lustgefühl, durch das ein Erstrebenswertes reizte, oder das auf Erreichtes folgte, sanktionieren. Von dem strebenden Willen, der nach Zielen reiner Lust oder der Pflicht verlangt, wendet sich der skeptische Intellekt trauernd ab, machtlos, den Wunsch zu erfüllen. So entsteht jene tiefe skeptische Niedergeschlagenheit und Zerrissenheit, welche man unter der Jugend der europäischen Kulturländer in erschreckendem Maße beobachten kann. Von den Wissenschaften ist es die Kulturgeschichte, die einen solchen Vorgang in der sozialen Psyche zu behandeln hat, und es ist nicht wahrscheinlich, daß ein feinsinniger Kulturhistoriker die skeptische Stimmungsbewegung am Ende des 19. Jhdts. wird umgehen können.[1]) Weiter ist es vor allem die Kunst, welche sich dieser Erscheinungen liebevoll annimmt. Mit ihren Mitteln der Gefühls- und Stimmungschilderung ist sie der geeignete Spiegel auch für die skeptische Seelendisposition des Individuums: die russischen und französischen Romanciers vor allen, seit einigen Jahren auch die Schriftsteller Italiens und Deutschlands, haben hier bereits in reichlichem Maße ihres Amtes gewaltet; es genügt,

1) Es ist merkwürdig, wie in dieser Beziehung der Ausgang des 18. und 19. Jahrhdts. einander gleichen. Wenn man die Schilderung der damaligen Stimmungskepsis bei Stäudlin (a. a. O. I, S. 64 ff; 82/83) liest und von dem zeitlichen Kolorit der Ausdrucksweise absieht, so hat man eine anschauliche Illustration von dieser Verwandtschaft. Die Vorrede Stäudlins beginnt mit dem Satze: „Der Skeptizismus fängt an, eine Krankheit des Zeitalters zu werden, und — was eine seltene Erscheinung in der Geschichte ist — sich unter mehrere Stände zu verbreiten und seine Wirkungen im großen zu äußern." Klingt das nicht, als wenn es heute geschrieben wäre?

an die Namen Dostojewski, Tolstoi, Bourget, Maupassant, d'Annunzio sowie an die jungdeutschen und österreichischen literarischen Schulen zu erinnern. Was für eine zeitliche Bewegung eine zeitliche Kunst, das hat für die allgemeinmenschlichen Äußerungen des Stimmungzweifels die große klassische Kunst geleistet. Goethes Faust und Shakespeares Hamlet steigen vor uns auf. Beidemal ist die Stimmungskepsis zum tragisch-pathetischen Charakter gesteigert. Fausts Skepsis, wie sie uns aus dem großen Anfangsmonolog entgegentönt, ist eine totale und er verbrennt an ihr:

> Da steh' ich nun, ich armer Tor,
> Und bin so klug als wie zuvor —
> Und sehe, daß wir nichts wissen können,
> Das will mir schier das Herz verbrennen.

Dieser Skeptizismus ist die Frucht reicher Erfahrungen eines langen Lebens; daß Faust „auch Philosophie“ studiert hat, macht seinen Skeptizismus nicht zu einem philosophischen. Die faustischen Zweifel haben den heißen Lebensdrang und Tatendurst wohl zu verdrängen, aber nicht zu vernichten vermocht. So findet er noch die Kraft zur Verzweiflung. Wohl niemals hat sich skeptische Verzweiflung in solch grauenvoll erschütternder Art, in solch dröhnenden Akkorden entladen, wie in dem gewaltigen Fluch, mit welchem Faust die Werte der Welt zerschmettert:

> „Fluch sei der Hoffnung, Fluch dem Glauben,
> Und Fluch vor allen der Geduld.“

Das sind nur die Ausklänge davon. So beschaffen ist der Stimmungskeptizismus, in dem man sich dem Teufel verschreibt. Als aber Faust „die kleine, dann die große Welt“ in ihrer ganzen Fülle ausgekostet, hat er ein gut Teil seines Skeptizismus verloren. Er beginnt als totaler Skeptiker und endet als partieller, nämlich (wenn es erlaubt ist, trockene Begriffsschemata an ein lebendiges Kunstwerk heranzutragen) als immanenter Dogmatiker und transzendenter Skeptiker:

> „Der Erdenkreis ist mir genug bekannt,
> Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt,
> Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
> Sich über Wolken seinesgleichen dichtet.
> Er stehe fest und sehe hier sich um,
> Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
> Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen?
> Was er erkennt, läßt sich ergreifen“ usw.

Ganz anders Hamlet. In Hamlet wirkt die Stimmungskepsis wie ein schleichendes Gift, das langsam aber stetig auf alle aufkeimenden Willensentschlüsse herabträufelt. Man hat diesen rätselhaften Charakter durch geistvolle Hypothesen uns näher zu bringen versucht — man hat ihn als Pessimisten, als Neurastheniker, als Genie dargestellt — wir wollen keinen dieser Gesichtspunkte ganz verwerfen; aber vor allem ist Hamlet ein Skeptiker, dessen Zweifel nicht bloße Überzeugungen bleiben, sondern ihre lähmende Wirkung bis in die Gefühle und Wollungen, ja bis ins elementare Triebleben hinab erstrecken: „ich habe keine Lust am Weibe". — Hamlet fühlt und will sowenig eindeutig wie er weiß und erkennt. Ein solcher Charakter hat an sich noch keine tragische Größe. Aber nun tritt die Aufgabe an ihn heran: Hamlet soll wollen, Hamlet soll handeln. Er soll morden, soll den Vatermord rächen.

„Die Zeit ist aus den Fugen: Schmach und Gram
Daß ich zur Welt, sie einzurichten, kam."

Schmach und Gram! Wir verstehen es jetzt. Seine Skepsis ist Hamlets tragische Schuld. Der französische Schriftsteller Paul Bourget hat tief gesehen, wenn er in einer Novelle die skeptische Strömung der heutigen Zeit als „Hamlétisme sentimental" bezeichnet.[1])

Wenn wir nun auch dem Stimmungskeptizismus in den folgenden Seiten keine weitere Berücksichtigung mehr schenken dürfen, so wären diese doch niemals ohne jene Bewegung geschrieben worden. Denn wie die Philosophie ihre Probleme immer wieder am Leben zu revidieren und zum Teil aus diesem zu entnehmen hat, so fordert auch der jetzige Stimmungskeptizismus als eine Kulturgewalt der eigenen Zeit die Philosophie dazu auf, die theoretische Skepsis erneut durchzudenken und durchzuprüfen. Das Ergebnis ihrer stillen Untersuchungen, die durch die Bedürfnisse des Lebens zwar angeregt, aber unabhängig von ihnen ausgeübt wurden, mag dann wieder vom Leben selbst irgendwie aufgenommen und zu veränderter Gemüts- und Handlungsweise verarbeitet werden. Das Problem ist einem großen Lebenskreise entnommen; möge seine Bearbeitung wenigstens durch einen kleinen Kreis auf das Leben zurückwirken!

1) Bourget, Un Scrupule, Vorrede: la maladie morale . . . cet Hamlétisme sentimental, qui rend incapable d'une passion complète, d'une volonté suivie, d'un talent definitif.

Erstes Buch.

Der totale Skeptizismus.

Erster Abschnitt.

Die griechische Skepsis.

(Der extrem-realistische und eudämonistische Skeptizismus.)

Erstes Kapitel.

Vorgeschichte und Verlauf der griechischen Skepsis.

I. Die Vorgeschichte der griechischen Skepsis.

Fragen wir uns, wo ist der totale Skeptizismus als geschlossene Weltanschauung zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit aufgetreten? so unterliegt die Antwort: in Griechenland keinem Zweifel. In Griechenland ist die Geburtstätte der gesamten Philosophie im Sinn einer selbständigen, von der Volksreligion losgelösten Welt- und Lebensdeutung zu suchen; in Griechenland sind fast sämtliche philosophischen Grundrichtungen zum ersten Male ausgesprochen und in kühner Großzügigkeit ausgeführt worden; in Griechenland auch erhebt der totale Skeptizismus zum ersten Male sein Haupt und zieht gleich seine eigenen Konsequenzen mit einer Folgerichtigkeit, wie es spätere Zeiten nie wieder gewagt haben.[1]) Nicht nur die Worte Skeptiker und Dogmatiker, auch deren Typen sind in Griechenland geprägt worden.[2]) Über all dies herrscht Einverständnis. Nicht mehr ganz so selbstverständlich ist die Antwort, wenn wir dem wo? noch das wann? hinzufügen. Zwar sind die neueren Gelehrten wohl alle der Meinung, daß der philosophische Skeptizismus, der mit Recht diesen Namen führe, erst mit Pyrrho aus Elis gegen Ende des IV. Jhd. nach Chr. aufgetreten sei; aber die Alten selbst, besonders die skeptischen Denker unter ihnen, schoben mit Vorliebe den Anfang des Skeptizismus noch höher hinauf. Diogenes von Laerte (der im III. Jhd. nach Chr. lebte, und dessen Bücher eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis derjenigen griechischen Philosophen bilden, von denen keine Schriften erhalten sind), berichtet, daß viele Skeptiker den

Homer als Begründer ihrer Richtung ansehen, und daß sie die sieben Weisen, sowie einen großen Teil der vorplatonischen Philosophen zu ihrer Partei gerechnet haben.[3] Auch Cicero, der selbst zum Skeptizismus neigte, zählt Demokrit und Empedokles, auch Sokrates, ja selbst den Plato zu den skeptischen Denkern.[4] Ähnlich, zum Teil sogar viel übertriebener, sprechen sich Montaigne, Huet und Bayle aus[5] — alles Männer, die uns noch im weiteren Verlauf dieser Untersuchungen beschäftigen werden. Aber wenn man auf die Begründung sieht, die hier für einen so frühen Ursprung der skeptischen Theorie gegeben wird, so kann man den Wert dieser Aussagen nicht allzuhoch veranschlagen. Den Homer z. B. beschuldigt man des Skeptizismus wegen einzelner Verse wie:

> Denn so ändert der Sinn sich der sterblichen Erdebewohner
> So wie die Tag' herführt der waltende Vater vom Himmel.[6]

Die Aussprüche der Weisen: *μηδὲν ἄγαν* (nichts zuviel) und *ἔγγυα παρὰ δ' ἄτα* (neben der Bürgschaft lauert das Verderben) sollen skeptische Äußerungen sein.[7] Sokrates wird auf sein berühmtes Bekenntnis hin: Ich weiß nur, daß ich nichts weiß, für einen Skeptiker erklärt.[8] Die Atomenlehre Epikurs, die Ideenmetaphysik Platos, die Zahlenphilosophie des Pythagoras sind nicht ernst gemeint und nur dogmatische Masken skeptischer Autoren.[9] Auf diese Weise, mit Hilfe aus dem Zusammenhang gerissener, nicht einmal auf die Grundprinzipien der Erkenntnis gerichteter Sentenzen oder gelegentlicher poetischer Äußerungen eines Stimmungskeptizismus, oder gar durch willkürliche Konstruktion geheimer Motive war es leicht, den Anfang des philosophischen Skeptizismus beliebig weit in der Menschheitsgeschichte hinaufzurücken. Daß dies aber ein natürliches Bedürfnis der Skeptiker war, ist leicht erklärlich. Gerade der ernste Mensch liebt es, sich in seinen Ansichten auf große Vorgänger zu berufen; und leicht geschieht es ihm, dafs er seine eigenen Meinungen nicht aus den Werken anderer heraus-, sondern in diese hineinliest. Vorzüglich aber war der Homer für das ganze Altertum eine Art von Bibel, und in ihm seine Sanktion zu finden, mußte von hohem Wert sein. Wir werden gleich sehen, wie noch die ersten wirklichen Skeptiker mit Vorliebe homerische Verse oder Varianten derselben im Munde führen. Tritt uns nun aber der Skeptizismus nicht als eine fertige Erscheinung in uralten Zeiten entgegen, fällt er nicht einmal mit dem Beginn der Philosophie zusammen, sondern macht

sich erst verhältnismäßig spät in derselben geltend, so wird er geschichtliche Vorbedingungen haben, aus denen heraus er verstanden sein will. Welches sind nun diese historischen Voraussetzungen der griechischen Skepsis?

Überblickt man die Geschichte der griechischen Philosophie bis zu dem Punkte, an dem der entschiedene Skeptizismus einsetzt, so kann man eine steigende Schwängerung der geistigen Atmosphäre mit Zweifelselementen wahrnehmen, die aus den verschiedensten Quellen zusammenströmen. In der Wahl der Probleme freilich, mit denen sich die ersten griechischen Philosophen beschäftigen, zeigt sich zunächst noch nicht der geringste Grad von Zweifel an der Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis. An dem umfassendsten aller Probleme, dem kosmologischen oder dem Weltproblem, an den Fragen: was ist die Welt, woraus besteht sie, woraus ist sie entstanden, wohin vergeht sie, erprobt sich zuversichtlich das kräftige junge, neuerwachte griechische Denken. Die alten religiös-mythologischen Kosmogonien und Theogonien eines Hesiod und Pherekydes genügen nicht mehr. Man will das Wesen der Welt und der Götter nicht in der Form von Mythen und Mysterien, nicht phantastisch und symbolisch, sondern klar und verstandesmäßig begreifen. Nicht ein Schatten von Zweifel bei diesen Naturphilosophen, ob so etwas nicht die Grenzen menschlicher Erkenntnis übersteige! Zunächst gingen diese ersten griechischen Gelehrten (ihr Wirken fällt in das VI. Jhd. vor Chr.) von dem einseitig qualitativen Standpunkt aus und strengten alles Denken an, um den Stoff, aus dem die Welt bestünde, zu ergründen. Die berühmte Antwort des Thales, mit dessen Lehren man die griechische Philosophie beginnen läßt, dieser Stoff sei das Wasser, ist bekannt; andere Ansichten lauteten dahin, daß der Urstoff das Unbegrenzte, das ἄπειρον sei; aus ihm entstehe alles, in es kehre alles zurück; noch andere gaben die Luft als diesen Urstoff an. Da all diese Denker der ionischen Kolonie Milet entstammten, pflegt man sie gemeinsam als die ionischen Naturphilosophen (Physiker, Physiologen) zu bezeichnen. — Aber die Welt ist nicht chaotischer Stoff, ungeordnete Materie, sie ist geformter und geordneter Stoff. Die ionischen Physiker hatten das Weltprinzip stofflich gefaßt; einer unter ihnen, Anaximander, hatte sogar den Urstoff ausdrücklich bereits Prinzip, ἀρχή, genannt. Man konnte nun aber auch — eine geordnete Welt und einen geformten Stoff vor Augen —

in der Form das Prinzip der Wel erblickten. Dies ist der Standpunkt des Pythagoras (um 540 vor Chr.) und seiner Schule. Pythagoras ist noch mehr religiöser Reformator als philosophischer Denker. Er stellt sich, dem dorischen Stamme angehörig, den ionischen Physikern entgegen auf den einseitig quantitativen Standpunkt[10]: das Wesen der Dinge ist die Zahl. Hier dämmert zum ersten Male die Ahnung von einer rein mathematischen Behandlung der ganzen Welt auf, die ihr Ideal in einer Weltformel fände. Die Zahl ist das Wesen der Dinge: die Zahl ist das Wesen der musikalischen Harmonie, der Quinte, der Terz, der Oktave usw. Pythagoras ist der Entdecker dieser Wahrheit. Aber die Zahl ist auch das Wesen der astronomischen Harmonie, der Harmonie der Sphären; und die pythagoreische Schule hat sich um die Förderung der Astronomie im Altertum verdient gemacht. Ja die Zahl ist das Wesen des Stoffes, der Körper selbst; es sind die Körper nichts anderes als Zusammensetzungen kleinster Teilchen, die aus strengen Zahlenverhältnissen bestehen, wie der Kubus, das Tetraeder, das Oktaeder usw. Diese sind die Grundformen aller Elemente. Aber in Pythagoras überbietet der Seher den Denker. Die exakte mathematische Tendenz der Weltbetrachtung wird von einer tollen Zahlenmystik verdrängt; die Seele, die einzelnen Tugenden, werden zu Zahlen gemacht. Bei der Vierzahl wird geschworen, die Zehnzahl als der Inbegriff der Vollendung gepriesen.

Halten wir einen Augenblick inne. Bei diesen ionischen und dorischen Denkern ist noch nicht ein Schimmer von skeptischer Geisteshaltung zu spüren. Mit naivem Vertrauen, ohne naturwissenschaftliche, ohne mathematische Kenntnisse, gehen sie daran, das Weltbild naturwissenschaftlich und mathematisch zu erklären. Und doch, die Keime für eine spätere Skepsis entdeckt der feiner Blickende sofort! Zunächst die Entfernung von der Volksreligion und Volksmythologie; nicht mehr „aus Zeus ist alles entstanden“ (*Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται*), wie es in einem uralten Verse heißt[11]), sondern aus Wasser oder Luft oder dem *ἄπειρον*. Darum dürfen wir uns diese frühen griechischen Naturphilosophen nicht als irreligiös vorstellen; im Gegenteil. Aber sie lassen in ihren philosophischen Spekulationen entweder die religiösen Elemente geflissentlich beiseite, oder sie treten als religiöse Reformatoren, als „Protestanten“ auf. Hierin liegt ein skeptischer Keim verschlossen, welcher nicht verfehlen wird, weiter zu treiben. Der

Katholizismus, sagt Raynal, strebt unaufhörlich zum Protestantismus; der Protestantismus zum Sozinianismus; der Sozinianismus zum Deismus, der Deismus zum Skeptizismus.[12]) Auf diesem Punkte ist der Weg der heidnischen und der christlichen Religionsphilosophie der gleiche. Und weiter: mit dem qualitativ stofflichen Standpunkt, den die ionischen Physiker, und dem quantitativ-formalen, den der Dorier Pythagoras und seine Schule einnahmen, war ein gegensätzliches Begriffspaar, waren zwei sich gegenüberstehende Weltauffassungsweisen geschaffen. Und beide waren, dem griechischen Denken in dieser Periode gemäß, mit einer großartigen Rücksichtslosigkeit ausgesprochen worden, die ihre Unvereinbarkeit noch besonders hervorkehren mußte. Hatte Pythagoras doch nicht die Zahl als das Wesen der Verhältnisse zwischen den Dingen oder als das Symbol für die sittlichen Begriffe, sondern geradezu die Dinge und die Tugenden selbst als Zahlen bezeichnet! In der Tat war der Gegensatz beider Richtungen so groß, daß es erst viel später der Kraft des aristotelischen Geistes gelang, beides, stoffliche und formale Weltbetrachtung, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzuzwingen. Lag es da nicht nahe, daß ein kritischer Zuschauer, der dies Spiel der ersten Denkarbeit über das Weltproblem sinnend betrachtete, gegen das Denken selbst Verdacht schöpfte?

Aber noch war der griechische Geist ungebrochen in seiner Kraft; statt zu zweifeln, sucht er nach neuen Lösungen. Die Welt zeigt sich heute nicht mehr als die gleiche wie gestern, morgen als eine andere wie heute. Die Dinge scheinen in steter Veränderung begriffen, der Mensch sich mit ihnen zu verändern. Alle Veränderung aber ist ein Werden, ein Werden eines seienden aus einem nichtseienden Zustand, das Hervorgehen des Etwas aus dem Nichts. Ein solcher Prozeß ist eine Denkunmöglichkeit; es ist ganz undenkbar, daß Etwas aus Nichts entsteht. Also ist alles Werden, Entstehen, Vergehen, sich Verändern, alle Vielheit, die ohne Entstehen nicht zu begreifen ist, nur Täuschung. Das einzig klar zu Denkende, und darum allein Wirkliche, ist das Sein, das starre, unbewegliche, unbegrenzte, unwandelbare, beharrliche, Eine Sein. Dies Eine ist das All, und dieses Alleine ist — Gott. Die Repräsentanten dieser Weltanschauung sind die Philosophen aus der süditalienischen Kolonie Elea, die Eleaten Xenophanes (540 vor Chr.) und Parmenides (um 470 vor Chr.). Ihre Schüler Zeno und Melissus zeigten insbesondere mit einer seltenen Schärfe

der Dialektik, daß Vielheit und Veränderung, vor allem die Bewegung, unmöglich sei: Achilles kann eine Schildkröte niemals einholen; denn er muß dazu eine Unendlichkeit unendlich kleiner Teilstrecken durchlaufen, so daß die Schildkröte immer schon den Ort verlassen hat, wenn Achilles an demselben eintrifft; eine Bewegung kann unmöglich beginnen; denn ein Körper kann gar nicht an einen anderen Ort gelangen, ohne eine Unendlichkeit von Zwischenorten vorher passiert zu haben. Daß in diesen scheinbar naiven Argumentationen schwierige metaphysische, erkenntnistheoretische und mathematische Probleme (den Begriff des Unendlichkleinen betreffend) enthalten sind, ist ersichtlich. — In allem der Philosophie der Eleaten entgegengesetzt ist diejenige des Heraklit, des Dunklen von Ephesus (um 500 vor Chr.). Er löste die Frage nach dem Werden, Entstehen und Vergehen so, daß alles im ewigen Wechsel begriffen, daß die ganze Welt nur ein ununterbrochener Weltprozeß sei, eine Reihe von Veränderungen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Alles ist im Fluß; *πάντα ῥεῖ*; Ruhe und Stillstand gibt es nicht; es gibt kein Sein, nur ein Werden. Also die gerade Umkehrung der eleatischen Gedankenreihen. Hatten Parmenides und Xenophanes ihr Weltprinzip, das starre, unbewegliche Sein, in plastischer Weise als in sich abgeschlossene, ruhende Kugel erklärt, so ist bei Heraklit umgekehrt das rastlos sich verzehrende Feuer, die wabernde Lohe, das Urwesen der Welt. Das Feuer ist zugleich der göttliche Geist, die Weltvernunft, der *λόγος*. Aus Feuer ist alles geworden, in Feuer kehrt alles zurück: „der Weg auf und ab ist ein und derselbe“;[13]) in dem Urwesen der Welt fallen alle Gegensätze zusammen. Heraklit lehrt die Identität der Gegensätze.

Sind Heraklit und die Eleaten nun Skeptiker? Gewiß nicht; sondern als echte Dogmatiker spekulieren sie über den Urgrund der Welt und glauben zuversichtlich, ihn durch ihr reines Denken erfaßt zu haben. Aber durch diesen Dogmatismus ist dem kommenden Skeptizismus wieder gewaltig vorgearbeitet worden. Der Bruch mit der Volksreligion, auf dessen skeptische Konsequenzen schon vorher hingewiesen wurde, ist hier noch weit entschiedener als bei den ersten ionischen Naturphilosophen und bei Pythagoras. Xenophanes bekämpft mit aller Wucht die anthropomorphistischen Götter eines Hesiod und Homer, die Hände haben und sprechen, die stehlen, ehebrechen und sich betrügen.[14]) Und Heraklit setzt mit den Eleaten gemeinsam dem Polytheismus den Mono-

theismus entgegen.[15]) Auf der anderen Seite stehen sich in den Lehren dieser Männer wiederum zwei entgegengesetzte Anschauungen schroff gegenüber; zu dem gegensätzlichen Begriffspaar: Stoff — Form tritt nun jenes zweite: Sein — Werden hinzu; und wiederum sind beide Weltbilder in einer Weise geradlinig und unbeirrt zu Ende gedacht, weisen alle Vermittelungsversuche, die ein reicheres Erfahrungswissen späteren Zeiten aufnötigte, so weit von sich, daß ihre Gegensätzlichkeit bis zum Äußersten angespannt wird. Muß da unser kritischer Zuschauer nicht zum zweiten Male und in verstärktem Maße Verdacht schöpfen gegen die Macht der menschlichen Erkenntnis? Es war Plato vorbehalten, das Sein im Werden zu schauen und den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht nachzuweisen. — Aber auch in den einzelnen Lehren des Heraklit und der Eleaten finden wir reiche Ansätze zum Skeptizismus. Die Eleaten leugneten Vielheit, Veränderung und Bewegung. Aber wo unser Auge hinblickt, wo unsere Hand tastet, stoßen unsere Sinne auf Vielheit, Veränderung und Bewegung. So wird die sinnliche Erkenntnis für trügerisch erklärt, und zwar nicht in jener relativ harmlosen Art, in der wir auch heute noch von Sinnestäuschungen reden, sondern in ihrer ganzen Ausdehnung und in jedem ihrer Teile. Die Welt der Sinne ist die Welt des Scheines und des Irrtums, und sie steht in geradem Gegensatz zu den Ergebnissen der Vernunft. Nur das ruhende Sein ist logisch denkbar. Diese Zweifel in die sinnliche Erkenntnis und die Betonung ihres Gegensatzes zur Vernunfteinsicht kehren auch in fast allen skeptischen Theorien wieder. — Mit ihren zahlreichen, auf den subtilsten und verzwicktesten Schlüssen aufgebauten Beweisen von der Unmöglichkeit eines scheinbar Selbstverständlichen, wie der Bewegung und der Vielheit, legte die eleatische Schule ferner den Grund zu der sogenannten Dialektik; diese Kunst hat für die Skeptiker stets eine willkommene Waffe abgegeben, das vor aller Augen Liegende hinweg zu disputieren oder auch für die nämliche Behauptung das Ja und das Nein im antithetischen Verfahren mit gleich starken Gründen zu erweisen.[16]) Daß in der Tat diese skeptischen Züge in die eleatische Philosophie nicht hineingedeutet wurden, sondern wirklich in ihr liegen, beweist der Umstand, daß einer der Größten der Sophisten, Gorgias, seine skeptischen Behauptungen aus eleatischen Grundgedanken ableitet, und daß in den Spottgedichten des Timon, eines Hauptes der skeptischen Schule, in denen

alle Philosophen lächerlich gemacht werden, nur Pyrrho, der eigentliche Begründer der Skepsis, und die Eleaten ernst genommen und bewundert werden.[17]) — Nicht minder drängt die herakliteische Weltansicht zu skeptischen Folgerungen. Nur nebenbei sei ein die Sinneserkenntnis bezweifelnder Ausspruch Heraklits erwähnt: „Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben“[18]) (d. h. wenn sie Seelen haben, die die Sprache von Auge und Ohr nicht zu deuten vermögen). Wenn aber alles im ewigen Wechsel kreist, wie es Heraklit verkündete, wie ist dann überhaupt eine Erkenntnis der Dinge noch möglich? Wenn man nicht zweimal, ja nicht einmal (Kratylus) in den gleichen Fluß hinabsteigen kann, weil es dann nicht mehr der gleiche ist,[19]) wie kann man da von einem bestimmten Fluß überhaupt sprechen? In noch naiver Weise kehrt der nämliche Kratylus, ein Schüler des Heraklit, die Unmöglichkeit der Erkenntnis und der Mitteilung unter solchen Bedingungen dadurch hervor, daß er kein Ding mehr mit Namen benannte, sondern nur rasch mit dem Finger danach wies, weil es sonst inzwischen schon ein anderes geworden sein könne;[20]) aber vollbewußt sehen wir wiederum ein Haupt der Sophisten, und gerade den bahnbrechendsten Vorläufer der Skepsis, Protagoras, dem herakliteischen Prinzip vom Fluß aller Dinge anhängen; und unter den erklärten Skeptikern scheint einer der radikalsten, Aenesidem, (eine Frage, die uns später noch beschäftigen wird) die herakliteische Philosophie unter allen Weltdeutungen für die relativ wahrscheinlichste gehalten zu haben.

Aber noch ist die Zeit für den Skeptizismus nicht reif. Immer schießen neue Systeme auf dem griechischen Geistesboden auf; immer noch steht das kosmologische Problem, die Welterklärung, im Vordergrund des Interesses. Man geht jetzt nicht mehr so allgemein und radikal vor, dringt tiefer ins Einzelne und sucht die großen Entweder — Oder in ein Sowohl — Als auch zu verwandeln. Einige, wie Empedokles (um 450 vor Chr.), erklären die Weltvorgänge als eine Verbindung und Trennung von vier Elementen und sehen die bindenden und trennenden Kräfte in der Liebe und im Haß; andere, wie Anaxagoras, nehmen ein Chaos unzähliger solcher Elemente an und lassen erst durch das Hinzutreten einer Weltvernunft, des *νοῦς*, Ordnung und Harmonie erwachsen. Durch solche Versuche werden neue Widersprüche dem griechischen Geist als Rätsel hingeworfen, der naive Glaube an die Volksreligion immer tiefer in den Hintergrund gedrängt.

Anaxagoras wurde bereits wegen Gottlosigkeit aus Athen verbannt; den Empedokles scheint in Italien ein gleiches Schicksal getroffen zu haben. In direkter Beziehung zum Skeptizismus aber steht das reifste Erzeugnis und die eigentliche Frucht dieser ersten naturphilosophischen Periode der griechischen Philosophie: das große materialistische System des Demokrit (um 420 vor Chr.). Leider ist es nur in elenden Bruchstücken auf uns gekommen. Die Welt besteht aus zahllosen Elementen im Raume, deren einzige Eigenschaften Größe und Figur sind; sie sind ungeteilt und unteilbar, *ἄτομα*. Alles, was ist, besteht aus solchen Atomen; alles Entstehen ist nur Verbindung, alles Vergehen nur Trennung der Atome; alles Wirken geschieht mechanisch, durch Druck und Stoß der Atome. Zufall gibt es nicht. Die Seele besteht aus den glattesten Atomen; Denken ist Bewegung der Gehirnatome. Wie steht es nun aber mit der menschlichen Erkenntnis? Wenn die Atome und der Raum allein wirklich, an sich, bestehen, so ist die Erkenntnis allein wahr, welche diese erfaßt. Die Atome aber sind nichts Sichtbares, sondern nur Denkbares, *νοητά*. Allein die Vernunfterkenntnis also besitzt die Wahrheit;[21]) die sinnliche Erkenntnis, die uns die Qualitäten der Dinge, wie Farbe, Geruch, Geschmack anzeigt, ist subjektiv, je nach der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane verschieden, und ihr entspricht keine objektive Wirklichkeit.[22]) Der Honig ist weder süß noch bitter, sondern ein Komplex qualitätsloser Atome; er ist — schon Demokrit gebraucht diese skeptische Formel, wenn auch in etwas anderem Sinn wie die späteren Skeptiker — „um nichts mehr" (*οὐδὲν μᾶλλον*) dies als jenes.[23]) Auch aus den ethischen Äußerungen, die wir von Demokrit besitzen, scheint hervorzugehen, daß er das nämliche Lebensideal wie die Skeptiker, die Unerschütterlichkeit des Gemütes, die *ἀταραξία* empfohlen habe.[24]) Demokrits Schüler (Metrodorus von Chios[25]) und Anaxarch[26]) bildeten die skeptischen Elemente des Meisters in schärferer Zuspitzung aus. Eine tatsächliche, allen Vermutungen entrückte Verbindung des Demokritismus mit dem Skeptizismus besteht darin, daß der Demokriteer Anaxarch der Lehrer und Begleiter Pyrrhos, des Gründers der skeptischen Schule, gewesen ist. Der Zusammenfluß all dieser und noch anderer Umstände hat es veranlaßt, daß Forscher unserer Tage den alleinigen Ursprung der pyrrhoneischen Skepsis in Demokrits Lehre erblicken wollen. Das aber ist einseitig.[27]) Denn wie wir schon vor Demokrit mannigfache zur Skepsis hindrängende

Gedankenströme aufzeigen konnten, so wird nun in erhöhtem Maße der gewaltige Problemumschwung, der sich zu Demokrits Zeit in der griechischen Philosophie vollzieht, für die Entstehung des Skeptizismus bedeutungsvoll.

Dieser Umschwung in den Problemen eröffnet die zweite große Epoche der griechischen Philosophie. Worin besteht er? Von der Betrachtung der Welt und der Natur, müde geworden durch die zahlreichen vergeblichen Lösungsversuche, wendet sich das Interesse dem Menschen zu. Es ist das anthropologische Problem, welches das kosmologische ablöst. Man fragt sich: stammt denn der ganze Streit der philosophischen Meinungen nicht vielleicht daher, daß dem menschlichen Erkennen gewisse Grenzen gesetzt sind? Liegt die ganze Schwierigkeit vielleicht nicht im Objekt sondern im Subjekt? So kam man auf das Erkenntnisproblem. Aber der Mensch besteht nicht nur aus einem erkennenden, sondern auch aus einem wollenden Teil; aus diesem entspringen seine Handlungen. Nun richtet sich der Blick der Denker in dieser anthropologischen Strömung vorwiegend auf das Erkennen und das Handeln. Erkenntnistheorie und Ethik stehen jetzt im Mittelpunkt des Interesses. Die Zurückschraubung des philosophischen Standpunkts von der Betrachtung des allumfassenden Objekts, der Welt, auf die Analyse des philosophierenden Subjekts, des Menschen, geschah durch die Sophisten. Und zwar gleich in der radikalsten Weise. Die Sophisten waren Wanderlehrer, die für Geld philosophischen Unterricht erteilten — im damaligen Griechenland etwas Unerhörtes. Die vornehm strenge Art eines Heraklit und Parmenides, sich sinnend in das All zu versenken, und was sie dort erschaut, nach Prophetenweise zu verkünden, der lebenabgewandte große Denkerstil dieser Männer war den Sophisten fremd. Sie schauen nicht und verkünden nicht; sie klügeln und lehren für Geld; sie suchen die Theorie unmittelbar für die Praxis zu verwerten. Rhetorik und Politik sind ihre vornehmsten Künste. Diese Züge scheinen allen Sophisten gemeinsam gewesen zu sein. Gegen eine eingehendere Gesamtcharakteristik dieser Richtung hat man mit Recht die gewaltigen Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern geltend gemacht, die, nur durch den gemeinsamen Beruf zusammenhängend, keine besondere Schule oder Klasse innerhalb der griechischen Denker bilden[28]). Aber mit Sicherheit dürfen wir unter den Sophisten zwei Typen feststellen, denen man in jedem Beruf und in jedem Stande zu begegnen pflegt: die seichten und die

tiefen, die Ernst- und die „Spaßphilosophen“, um mit Schopenhauer zu reden. Und auch das läßt sich noch getrost behaupten, daß man bei beiden Gattungen gelegentlich auf skeptische Gedankengänge stößt. Wenn auch der Durchschnittsophist keineswegs immer ein Aufklärer und noch viel weniger jeder Aufklärer damals immer ein Sophist gewesen zu sein braucht,[29]) so segelte doch zweifellos die Menge der Sophisten in einem Fahrwasser, das überkommene Werte und Überzeugungen unterspülte und an deren alten Pfeilern und Pfosten hinaufleckte. Im Kritisieren und Widerlegen sind sie Meister, die Dialektik üben sie als Sport. Kunststückchen, wie sie uns Plato von dem sophistischen Brüderpaar Eutydemus und Dionysidorus vor Augen führt, mögen an der Tagesordnung gewesen sein. Wenn solche Männer dann eine skeptische Geisteshaltung annahmen, so stand dieselbe theoretisch wohl meist auf schwachen Stützen. Sie übersprangen die Theorie, um sich ganz der Praxis zuzuwenden und technisch gut geschulte Redner, Politiker, Advokaten zu erziehen. Aber dieser Verzicht auf Theorie und systematische Begründung war kein Akt der Entsagung, sondern sie nahmen umgekehrt den theoretischen Standort völliger Negation zum willkommenen philosophischen Ausgangspunkt, ihre eigentliche Liebhaberei, die dialektische, im Leben verwendbare Ausbildung ihrer Schüler zu betreiben. Denn von der Basis des Zweifels aus, ob es allgemeingültige Wahrheiten, ob es allgemeinverbindliche sittliche Gesetze gäbe, war es leicht, von dem gleichen Satze das Ja und das Nein, von der gleichen Handlung das Gut und das Schlecht zu erweisen (ein bekanntes Kunststück der Sophisten), und dies wiederum war ja ein brauchbares Mittel, die schwächere These zur stärkeren zu machen, den Gegner im Prozeß ad absurdum zu führen, dem Streitenden in der Diskussion den Mund zu schließen; vielleicht auch war es für manche der geeignete Standpunkt, unter kluger Benutzung der beginnenden Décadence viel Geld zu verdienen.

So frivol und läppisch aber auch die minderwertigen Exemplare dieser Gruppe zumal in späteren Zeiten gewesen sein mögen, so liegt doch selbst bei ihnen dieser hohen Virtuosität, das Feste schwankend und das Schwankende fest zu machen, etwas sehr Ernstes und ernst zu Nehmendes zugrunde. Es ist die Einsicht, die die Ernsten unter den skeptisch gearteten Sophisten sich zu eigen machen, die Einsicht: daß die Wahrheit eines Urteils, die erkennbare Natur eines Dinges von der Beschaffenheit des

urteilenden und wahrnehmenden Subjekts abhängen, daß es somit keine Wahrheit „an sich“ gibt, und daß die „absolute“ Natur eines Dinges nicht erkannt werden kann. So etwa wird man in moderner Ausdrucksweise die Summe der Lehren zusammenfassen dürfen, die die großen Häupter der Sophisten, Protagoras und Gorgias (beide um 440 vor Chr.) verkündeten. Der klassische Satz des Protagoras „der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“, ist der monumentale Ausdruck dieser Auffassungsweise. Seine Deutung ist nicht unumstritten; aber wir neigen der Ansicht zu, daß Protagoras hier unter dem Menschen den Einzelnen, nicht die Gattung verstanden, der Satz individuelle, nicht generelle Bedeutung habe[30]) und also besagen wolle, daß (nicht die allen Menschen gemeinsamen, sondern) die Erkenntnisbedingungen des Einzelnen der Maßstab zur Feststellung der Wirklichkeit alles Dinglichen sei.[31]) Durch die Anwendung der herakliteischen Lehre vom Fluß und der Bewegung aller Dinge, deren Anhänger Protagoras war,[32]) auf die speziellen Vorgänge der sinnlichen Wahrnehmung scheint der Sophist zu seinen skeptischen Grundansichten gelangt zu sein. Auch die sinnliche Wahrnehmung kommt nur durch den Zusammenfluß zweier Bewegungen, einer vom Objekt und einer vom Subjekt ausgehenden, zustande; ihr Produkt ist die jeweilige Empfindung.[33]) Da diese aber naturgemäß von dem augenblicklichen Zustand des wahrnehmenden Organs abhängig ist, so ist der Erkenntniswert jeder Empfindung nur ein augenblicklicher und individueller. Für mich ist die Empfindung wahr — aber auch an sich?[34]) Indem Protagoras nun jede andere Erkenntnisquelle außer der sensualistischen leugnet,[35]) muß er bei diesem relativen Wahrheitsbegriff stehen bleiben. Tat er das wiederum, so ist nur die natürliche Folge: wenn man die absolute Wahrheit einer Behauptung im Auge hat (d. h. deren Gültigkeit für das Objekt und Verbindlichkeit für andere Subjekte), so herrscht der vollständige Zweifel, und es läßt sich von jedem Satz das Ja und das Nein mit gleich guten Gründen beweisen.

Das Prinzip der Isosthenie, das später in der griechischen Skepsis eine so große Rolle spielt, hat Protagoras zuerst verkündet.[36]) Ganz damit in Übereinstimmung steht seine erklärte Unwissenheit über die Götter,[37]) die freilich eine Verehrung derselben — aus welch psychologischen Gründen auch immer — ebensowenig wie bei den späteren Skeptikern, ausgeschlossen

haben mag. „In betreff der Götter vermag ich nicht zu wissen, nicht, daß sie sind, und nicht, daß sie nicht sind; denn vieles hindert, dies zu wissen, zumal die Dunkelheit der Sache und das menschliche Leben, daß es so kurz ist.“[38])

Gorgias aber huldigte einem völligen Nihilismus, den er zum Teil mit eleatischen Gedankenreihen stützte, in seinen drei Thesen: es ist nichts; gäbe es etwas, so wäre es unerkennbar; wäre es erkennbar, so wäre es nicht mitteilbar. Aber die Beweise, die wir dafür zu hören bekommen, sind teils von so rein formal-dialektischer Art, teils treffen sie überhaupt einzig die Möglichkeit eines Irrtums und nicht die Unmöglichkeit der Erkenntnis, daß nur ein uns fremdes, rein geschichtliches Interesse mit seiner Versenkung in alles tatsächlich Dagewesene, nicht aber die Absicht, nur wichtige systematische Elemente des Skeptizismus zu berücksichtigen, ihre Besprechung an diesem Ort rechtfertigen würde.

Dagegen darf man die uns überlieferten moralphilosophischen Aussprüche der Sophisten in keinem Fall als ethische Skepsis gelten lassen. Wenn man, wie wir es tun und es im Interesse reinlicher Sonderung der Standpunkte geboten erscheint, unter philosophischem Skeptizismus den Zweifel aus grundsätzlichen Erwägungen an der Erkennbarkeit der Wahrheit auf dem Gebiet der Werte oder der Wirklichkeit versteht, so kann von einer sophistischen Moralskepsis nicht die Rede sein; denn entweder bewegten sich diese Männer ganz in den Gleisen der landläufigen Moralanschauung, wie Prodikus, Protagoras und andere, oder aber sie vertreten, wie Thrasymachus und Kallikles (in der platonischen Darstellung) rein anarchistische Grundsätze. Diese gipfeln in den Gedanken, daß die herrschenden Begriffe über Recht und Unrecht, Gut und Schlecht, wie die Verschiedenheit der sittlichen Gebräuche und Anschauungen bei den einzelnen Völkern beweise,[39]) nicht unveränderlich in der Natur der Dinge liegen, sondern auf willkürlicher Satzung der Menschen beruhen, nicht φύσει sondern nur θέσει bestehen.[40]) Diesem positiven Recht steht das natürliche Recht gegenüber; es lehrt, daß, wer die Kraft in sich fühle, die Gesetze zu überspringen, dies auch ruhig tun dürfe. Denn der Natur nach sei Kraft: Recht und die rücksichtslose Verfolgung des eigenen Vorteils: Sittlichkeit. Man erkennt sofort an diesen Gedankengängen die Vorläufer der Moralphilosophie eines Hobbes, Helvetius, Stirner. Aber von irgend einem Zweifel an der Er-

kennbarkeit sittlicher Werte ist so wenig wie bei ihren Nachfolgern die Rede; denn sowohl das jeweilig positive Recht wie das Recht der Natur liegt offen vor aller Augen.[41]) —

Aus diesen sophistischen Bruchstücken kann man soviel entnehmen, daß wir es hier mit dem ersten ernstlichen skeptischen Gegenstoß gegen den alten Dogmatismus der Naturphilosophen zu tun haben. Aber der eigentliche und ausgebildete philosophische Skeptizismus liegt noch nicht vor. Protagoras sagte gewissermaßen: alles ist wahr;[42]) Gorgias: nichts ist wahr;[43]) der Skeptiker sagt: ich weiß nicht, ob etwas oder nichts wahr ist.[44]) Protagoras glaubte an die Wahrheit der herakliteischen Metaphysik,[45]) was mit dem skeptischen Standpunkt unverträglich ist. Vor allem aber, bei der gesamten Sophistik finden wir das skeptische Weltbild weder durch methodische Denkarbeit noch durch in die Tiefe gehende Gründe gestützt. Bei den Durchschnittsophisten wird das an der praktischen Hauptabsicht ihres Philosophierens gelegen haben; bei Männern wie Protagoras und Gorgias vielleicht an der Überzeugung, mit der Entdeckung, daß alle Erkenntnisse von der Natur des erkennenden Subjekts abhängen, sei auch die extreme Konsequenz gegeben, daß die subjektive Willkür über Wahr und Falsch zu entscheiden habe und es also eine eigentlich theoretische Wissenschaft von der Erkenntnis nicht geben könne. Vielleicht ist auch nur die elende Beschaffenheit der auf uns gekommenen Fragmente daran schuld, daß wir in der Skepsis der Sophisten nicht mehr als Rudimente einer philosophischen Zweifelslehre zu erblicken vermögen. Aber da uns andere Quellen nicht fließen, so müssen wir sagen, die Sophisten bleiben mit die gewaltigsten Vorläufer, aber sie bleiben Vorläufer des philosophischen Skeptizismus.[46])

Und noch vermögen diese sophistischen Bahnbrecher dem Skeptizismus den Weg nicht freizulegen. Ihr skeptischer Vorstoß wird pariert, — pariert von keinem Geringeren als Sokrates (469—399 vor Chr.). Aber die Abwehr geschicht unter Opfern, unter Hinnahme des subjektiven Standpunkts. Auch für Sokrates ist der Mensch das Maß der Wahrheit, doch nicht jeder Mensch, sondern der Mensch. Wahr ist, was allen Menschen wahr erscheint, und dies nicht nur im Sinne einer subjektiv-, sondern einer objektiv-allgemeingültigen Wahrheit. Wahr sind darum allein die Begriffe.[47]) Die Begriffe in den einzelnen Menschen zur Klarheit zu entwickeln, in ihnen frei zu machen, zu „entbinden“, ist

dem Sokrates innerster Beruf. Aber diese Erarbeitung der wahren Begriffe ist auch unerläßlich; nur der oberflächliche und seichte Geist ist davon überzeugt, in seinen Alltagsvorstellungen die Wahrheit zu besitzen. Dieser bescheidene Ausgangspunkt aller Forschung und der Trieb, immer mehr, immer gründlicher wissen zu wollen, kommen in des Sokrates Ausspruch: ich weiß nur, daß ich nichts weiß[48]), zum Ausdruck. Dieser Satz ist nichts weniger als eine skeptische Formel; er ist nur der Ausdruck der sokratischen Methode. Denn diese bewegt sich in dem stets wiederkehrenden Zirkel: Selbstprüfung, die Sokrates gar nicht warm genug empfehlen kann; aus dieser ergibt sich der Einblick in die eigene Unwissenheit, daraus die Verpflichtung, mit andern gemeinsam nach der Wahrheit zu forschen; die gemeinsame Arbeit erzeugt ein vertieftes Selbstverständnis, das wiederum die eigene Unwissenheit an andern Punkten enthüllen wird usf. Im übrigen glaubt Sokrates fest, daß es für alle Gebiete allgemeingültige Wahrheiten gäbe und daß der Mensch diese — auf einigen wenigstens — zu erkennen vermöge[49]) (nämlich auf dem der Moral, nicht aber auf dem der Naturphilosophie), daß diese Erkenntnis aber nur ernstester Arbeit vorbehalten sei. Einzig dem, der von seinem Nichtwissen durchdrungen ist, kann das Wissen zu teil werden[50]).

Aber die Zeit der unschuldvollen, zweifelfreien Forschung konnte auch ein Sokrates nicht zurückbringen. Mehr als ein Element hat er mit den Sophisten gemein: Sophistische Problemstellung, sophistische Kritik und die sophistische Kunst der subtilen Begriffsdistinktionen. Und wenn er mit solchen Mitteln für den Bestand des Alten eintritt, so ist das nur der Ausdruck dafür, daß sich in ihm der Ernst und die Strenge der alten Zeit mit dem kritischen und beweglichen Geist der neuen Zeit kreuzen. In der Moral, der eigensten Heimat der sokratischen Philosophie, zeigte sich dieser neue Geist darin, daß er die ethischen Fragen als Probleme faßte, sich nicht mit der Sanktion durch Autorität begnügte, sondern Gründe verlangte, sich nicht mit der Ausübung sittlicher Handlungen aus Instinkt und Gewohnheit zufrieden gab, sondern ein vollbewußtes, auf heller Erkenntnis beruhendes Handeln forderte. Der altgriechische Geist aber lebte in Sokrates, insofern dieser, entgegen der kritischen Zersetzung und Negation der Sophisten, an der Verbindlichkeit der staatlichen Gesetze, an der Verehrung der Staatsgötter bis zu Orakelbefragung und Opfer herab, im wesentlichen festhielt. So blieb der Inhalt der sokratischen

Lebensanschauung im allgemeinen derjenige der Vergangenheit. Aber daß er gerechtfertigt wurde durch logische Gründe, daß er zum wissenschaftlichen Problem gemacht wurde, das war das Neue und, das darf man sich nicht verhehlen, das Wirksamere und „Gefährliche". Kritik alter Gebräuche, eingewurzelter Werturteile, religiöser Grundbegriffe, wenn sie auch zur Rechtfertigung derselben unternommen wird, setzt von vornherein diese Normvorstellungen auf einen exponierten Platz, dem Ansturm freier Geister preisgegeben; und man kann nie wissen, ob das Ende nicht die Zerstörung der Überkommenen sein wird. Wer hierin ein Unglück, besonders für die Masse, sähe, der müßte auch diejenigen bekämpfen, welche die traditionellen Werte kritisch stützen wollen, weil sie die aufklärende Macht der Vernunft an Gebiete herantragen, die besser mit dem Schleier ewiger Nacht bedeckt blieben. So meinten auch die Ankläger des Sokrates; mit seiner Verurteilung glaubten sie den Geist der neuen Zeit, den Geist der Kritik zu treffen und zu ertöten; und sie hätten so unrecht nicht gehabt, wenn die Kritik und Reflexion, ist die Zeit für sie reif, durch die Vernichtung eines Individuums sich mit vernichten ließe.

Die skeptischen Keime in des Sokrates Lehre wurden von einem Teil seiner Schüler, den Vertretern der megarischen und elischen Schule (nach ihren Begründern Euklid von Megara und Phaedon aus Elis so genannt), durch die Pflege dialektisch-sophistischer Fangschlüsse weitergebildet.[51]) Der berühmte σωρίτης, der Kornhaufe, ein scheinbar harmloses Spiel, aber voll versteckten Tiefsinns, stammt von diesen Männern: ein Korn gibt keinen Haufen; zwei, drei, vier usw. auch nicht; wo fängt der Haufen an?[52]) Mit den Ansichten der eristischen Schule in Elis ist Pyrrho, selbst in Elis gebürtig, früh bekannt geworden.

Aber mag der Einfluß des Sokrates auf diesem indirekten Wege auch die Skepsis mit haben befördern helfen, die wesentlichere Leistung war: daß er den skeptischen Strom, der sich von den Sophisten herleitete, noch auf hundert Jahre zurückdämmte. Die Gefahr, die in dem subjektiven Standpunkt lag, das individuelle Subjekt zum Richter über wahr und nichtwahr zu machen, wie es die Sophisten auch taten, lenkte er durch seine Lehre ab: nur das ist wahr, was allen Menschen, was dem Menschen wahr erscheint; so schuf er für einen erneuerten Dogmatismus freie Bahn. Der subjektiv-anthropologische und der objektiv-kosmo-

logische Standpunkt wurden zu einem großen System der Philosophie verschmolzen, in dem Erkenntnistheorie und Ethik, Naturphilosophie und Metaphysik gleichmäßig ihre Rechnung finden. Die Schöpfer solcher Systeme waren Plato (427—347 vor Chr.) und Aristoteles (384—322 vor Chr.). Bei diesen Männern findet sich keine Spur von Skeptizismus; mit dogmatischer Zuversicht glauben sie nicht nur die Welt der Erscheinungen und ihre Gesetze, sondern auch das innerste Was dieser Erscheinungen erfassen zu können. Dem Plato sind die Urbilder oder die Ideen der Dinge das wahrhaft Seiende; sie allein sind wandellos, ewig, unvergänglich. Indem sie sich mit der trübenden Materie verbinden, werden sie dem Wechsel unterworfen, in den Fluß des Geschehens gerissen. Platos System ist ein System des Spiritualismus; denn etwas Geistiges, Spirituelles, wird hier zum Wesen der Welt und des Menschen gemacht. Aristoteles dagegen versetzt diese „Ideen" Platos von dem Himmel auf die Erde; die „Formen" (wie er sie nennt) existieren nicht ohne den Stoff; nur der geformte Stoff, die geistig-körperlichen Dinge, wie sie uns umgeben, sind das Wirkliche. Aristoteles ist Materio-Spiritualist[53]). Auch die größten Denker Griechenlands sind also nicht miteinander einig. Ein neues gegensätzliches Begriffspaar, das des Spiritualismus und Materio-Spiritualismus, tritt zu den bereits ausgebildeten hinzu, und die Wirkung dieses Kontrastes wird eine gewaltige sein, gemäß der ungeheuren Denkarbeit, die hier nach Tiefe und Umfang die Standpunkte bis ins Einzelste ausgestaltete. Der unparteiische Zuschauer wird noch einmal in verstärktem Zweifel die Achseln zucken über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

Aber diesmal bleibt es nicht beim Zuschauen; diesmal ist die Zeit gekommen, wo der Skeptizismus wirklich auf die Bühne tritt. Die Saat ist reif: die zunehmende Entfernung von der Volksreligion bis auf Plato, dem Gott das Gute, und Aristoteles, dem er der erste Beweger war, herab; die klaffenden Gegensätze zwischen den dogmatischen Weltdeutungen des Materialismus, Spiritualismus, Materio-Spiritualismus; die Zweifel in die Sinnenerkenntnis bei den Eleaten und Demokrit; die immer steigende Ausbildung der dialektischen Kunst; die subjektivistische Wendung durch die Sophisten mit ihrer Formel: der Mensch ist das Maß aller Dinge; dazu die getrennten Lebensideale der sich an Sokrates anschließenden Schulen, die Bedürfnislosigkeit der Cyniker, die Lustlehre der Cyrenaiker — all das zusammen treibt den philosophischen Skepti-

zismus endlich hervor. Und doch, vielleicht wäre er noch nicht und in Griechenland niemals erschienen, wenn nicht von einer ganz anderen Seite her ihm der Boden bereitet wäre. Mit dem Tode Alexanders und Aristoteles' schreitet der Verfall des griechischen Reiches äußerlich und innerlich unaufhaltsam vorwärts. Politisch ist das Land zwischen den Statthaltern des Königs zerrissen. Staunend hat man es mit angesehen, wie sich Alexander als Sohn des Jupiter erklärte; man hat es erfahren, wie Götter „gemacht" werden. Sittenlosigkeit und Genußsucht sind der herrschende Lebenstil. Griechenland tritt mit der morgenländischen Kultur, ihren Religionen, Sitten und Lebensanschauungen in Berührung. Ein gewisser Internationalismus entsteht, das geeignete Milieu, eine skeptische Geisteshaltung zu erzeugen. Der frivole wie der tieftraurige Stimmungskeptizismus kehrt sich naturgemäß gegen Religion, Sitte und Wissenschaft. Und wenn dieser Stimmungskeptizismus, wie wir früher sahen, auch mit einer philosophisch begründeten Zweifelslehre nicht verwechselt werden darf, so ist er doch ein günstiger Nährboden für dieselbe. Endlich, und das ist bedeutsam, tritt bei den nacharistotelischen Philosophen das ethische Problem in den Mittelpunkt der Forschung. Eine Sehnsucht nach Glück und Frieden, nach Erlösung von der Unruhe des Lebens, durchzieht die müde, alte, verfallene Welt. Und wie bei einer großen verheerenden Seuche die Mediziner nur auf Heil- und Linderungsmittel sinnen, ihre theoretischen Untersuchungen über den Bau der Knochen und Gewebe aber zurücktreten lassen, so wollten auch die Denker der griechischen Niedergangsbewegung ihrer Zeit vor Allem den Weg weisen, wie man zu der ersehnten Glückseligkeit, der *εὐδαιμονία*, gelangen könne. Die Stoiker prägten mit ihrem tiefen, herben Ernst das Lebensideal des Weisen und Tugendhaften, der allein wahrhaft glückselig, unbewegt von Freud und Leid auch zur rechten Zeit freiwillig aus dem Leben zu scheiden wisse. Die Epikuräer setzten die Tugend in die Lust, die Glückseligkeit aber nur in diejenige Lust, welche keine Leiden im Gefolge hat, in die Lust der Leidlosigkeit. Lag nicht noch eine tiefe Quelle der Glückseligkeit in jenem stillen, vollendeten Verzicht verborgen, die aus dem gänzlichen Nichtwissen und Zweifeln, aus dem Nicht-Stellungnehmen zu den Dingen entspringt? Es ist das Ideal, mit dem sich die Skeptiker in die große ethische Bewegung der nacharistotelischen Philosophie einreihen; es ist zugleich, das werden wir später sehen, die treibende Kraft in ihrer Lehre.

II. Der geschichtliche Verlauf der griechischen Skepsis.

1. Der Pyrrhonismus.

Wir haben uns soeben mit den geschichtlichen Vorbedingungen des griechischen Skeptizismus beschäftigt und verfolgt, wie zunehmend Zweifelskeime sich in den Anschauungen der griechischen Denker geltend machen; wie solche ferner durch den Widerspruch zwischen den Grundansichten der dogmatischen Systeme, durch die stetige Zersetzung der religiösen Vorstellungen, endlich durch die veränderten politischen und sozialen Bedingungen in Fülle geliefert werden. Es wäre nun aber ganz verkehrt, deshalb die Leistungen der skeptischen Philosophen, mit denen wir es jetzt zu tun bekommen, für gering anzusehen; als ob diese Skeptiker nur die Gedanken ihrer Vorgänger geschickt aufzulesen und methodisch zusammenzustellen gehabt hätten; als ob sie hätten, im hegelianischen Sinne nach der vernünftigen Weltentwickelung, wann und wie sie gekommen sind, auch kommen müssen. Vielmehr hofft unsere Darstellung der skeptischen Philosophie, deren völlige Originalität dartun zu können; eine Originalität, über die man staunen muß. Geschichtliche Vorbedingungen sind noch nicht geistige Ursachen. Geistiger Urheber der philosophischen Skepsis ist das Genie Pyrrhos und nicht die vorpyrrhonische Philosophie, noch eine Weltvernunft, von der wir nichts wissen.

Die skeptische Philosophie wird in Griechenland nicht durch das System eines Mannes vertreten; ihre Ausbildung erstreckt sich über sechs Jahrhunderte; sie wird in einer Schule gepflegt, welche gegründet wird, bald wieder erlischt, durch eine verwandte Richtung abgelöst wird, noch einmal wieder erblüht. Diesen Schulen gehören sechs bis sieben Männer von zum Teil ganz gewaltiger Bedeutung an. Zwei Möglichkeiten in der Behandlung der griechischen Skepsis sind damit gegeben: man kann sich mit den einzelnen Skeptikern und deren Ansichten der Reihe nach beschäftigen, wie es auf den ersten Blick am rätlichsten scheint;[54]) oder aber man kann die Anschauungen des griechischen Skeptizismus in einem einheitlichen Gesamtbild entwerfen und demselben das Wichtigste über die einzelnen Schöpfer und deren jeweiligen Anteil an der Ausbildung des Skeptizismus voranschicken. Wir wählen, vielleicht manchem Wunsche entgegen, aus folgenden Gründen den zweiten Weg: erstens würden wir keinen einheitlichen Eindruck von der griechischen Skepsis erhalten, wenn wir

dieselbe mosaikartig zusammensetzen müßten; an diesem einheitlichen Eindruck aber liegt sehr viel, wenn man sich über den Skeptizismus in der Philosophie und nicht nur über die Geschichte des philosophischen Skeptizismus klar werden will. Zweitens, und das ist das Entscheidende, ist der Anteil der einzelnen Skeptiker an den Lehren der Schule noch nicht sicher festgestellt und wird es vermutlich niemals werden können.[55]) Sich hier in das Gestrüpp philologischer Einzeluntersuchungen verlieren,[56]) hieße den Zielen dieser Arbeit untreu werden. Von den meisten Skeptikern ist außer wenigen elenden Bruchstücken so gut wie gar nichts auf uns gekommen. Dagegen besitzen wir eine vollständige und wohlerhaltene Gesamtdarstellung der Lehre von dem letzten bedeutenden Mitglied der Schule.

In zwei großen Strömungen tritt der Skeptizismus in Griechenland auf; die eine leitet sich von Pyrrho ab und wir wollen sie im folgenden auch als Pyrrhonismus bezeichnen: sie verschwindet etwa nach drei Generationen, belebt sich aber nach einer Pause von ungefähr hundert Jahren wieder um den Anfang der christlichen Zeitrechnung und reicht bis ins dritte Jahrhundert nach Christo herab. Die andere skeptische Strömung entspringt innerhalb der von Plato gegründeten Akademie, und ihre Blüte schiebt sich in die große Pause nach dem älteren Pyrrhonismus ein; dann erlischt sie und gibt die Herrschaft an den jüngeren Pyrrhonismus ab. Wir richten unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Vertreter des älteren und jüngeren Pyrrhonismus.

Pyrrho ist der Stifter des griechischen Skeptizismus. Er ist nicht nur der Begründer desselben, er ist auch derjenige, welcher diese Lehre am folgerichtigsten, aber auch am reinsten und edelsten gelebt hat; zugleich ist er eine der erhabensten Gestalten unter den griechischen Denkern; übermenschlich, insofern alles menschliche Hasten und Trachten von ihm abgestreift erscheint. All diese Umstände, mehr als eine ausgebildete skeptische Theorie, die Pyrrho noch nicht besessen hat, haben es bewirkt, daß sich die Skeptiker aller Zeiten ihn zu einer Art von Heiligem erkoren, daß Pyrrho der Patron der Skeptiker geworden ist. Über Pyrrhos Leben sind wir nicht ganz schlecht unterrichtet. Wir wissen, daß er als der Sohn des Pleistarch in Elis im Peloponnes geboren wurde,[57]) und daß er ein Alter von neunzig Jahren erreichte.[58]) Den Alexanderzug nach Asien hat er mitgemacht. Nimmt man nun an, daß er sich etwa mit dreißig Jahren der

Expedition Alexanders anschloß, so gewinnt man für seine Lebensdauer annähernd die Zahlen 365—275 vor Chr.[59] Ursprünglich war Pyrrho ein armer und unberühmter Maler[60] und hat sich erst später der Philosophie zugewandt. Über seine philosophischen Lehrer haben die Alten verschiedene, aber wahrscheinlich tendenziös gefärbte Behauptungen aufgestellt: Menedemus, Nachfolger des Phaedon, des Begründers der elischen Schule,[61] und Bryso oder Stilpo aus der megarischen Schule sollen Pyrrho unterrichtet haben.[62] Die Angaben bieten aber chronologische Schwierigkeiten; richtig an ihnen ist vermutlich, daß Pyrrho früh mit den Lehren der elisch-megarischen Dialektik (beide Schulen wurden anläßlich der skeptischen Elemente im Sokratismus erwähnt) vertraut geworden ist.[63] Von größerem Einfluß auf ihn aber scheinen des Demokrit Anschauungen gewesen zu sein; denn er studierte mit Vorliebe Demokrits Werke,[64] schloß sich eng an den Demokriteer Anaxarch an[65] und begleitete diesen auf den Feldzügen Alexanders nach Asien. Anaxarch nun hatte die skeptischen Elemente in des Demokrit Lehre weitergebildet; vor allem aber unter den Martern eines Tyrannen, denen er erlag, mit Seelenruhe und Standhaftigkeit die Ataraxie, die sein Meister lehrte, bewährt.[66] In Asien auch traf Pyrrho mit den indischen Gymnosophisten, jenen weltabgewandten Weisen, die nackt in den Wäldern lebten, mit indischen Magiern, Asketen und Heiligen zusammen;[67] und die tatenlose Gleichgültigkeit, die lebenverneinende Haltung dieser Männer, vor allem ihr gleichmütiges Erdulden von Schmerzen mag dem Griechen, dem Sohn einer erlösungsbedürftigen Zeit, sehnsuchtsvolle Rätsel eingegeben haben. Wir suchen und jagen nach der Glückseligkeit, wir Griechen jenseits des Meeres — und hier wird sie geübt; in Weltabgestorbenheit allein, in der Willensverneinung genießt man seligen Frieden. Aber durch welches Land führt der Weg dahin in unserer eigenen Brust? In solcher Lage und unter solchen Fragen mögen vor dem sinnenden Pyrrho die Grundzüge seiner Zweifelslehre als des Welt- und des Menschenrätsels Lösung aufgestiegen sein.[68] Nach dem Feldzug in Asien kehrte Pyrrho nach Elis zurück; er lebte hier in bescheidenen Verhältnissen, aber hochgeehrt. Ihm zuliebe wurde den Philosophen Steuerfreiheit gewährt.[69] Die Athener schenkten ihm das Bürgerrecht.[70] Auf dem Marktplatz seiner Vaterstadt wurde sein Bildnis errichtet;[71] man ernannte ihn zum Oberpriester.[72] Unter den Strahlen der aufgehenden Sonne Zenos, des Stoikers,

und *Epikurs* eröffnete Pyrrho die skeptische Schule in Elis. Schriften hat er nicht verfaßt.[73])

Pyrrhos eigene *Lehre* aus Zutaten der späteren Berichterstatter ganz rein herauszuschälen, ist nicht mehr möglich.[74]) Sicher aber ist, daß er die monumentalen Grundzüge der griechischen Skepsis selbst entworfen hat. Diese heften sich an die drei großen Fragen:[75]) wie sind die Dinge beschaffen (und unter Dingen ist alles, was existiert oder existieren könnte, zu verstehen)? wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? was erwächst für uns aus diesem Verhalten? Über die Beschaffenheit der Dinge, so beantwortet Pyrrho die erste Frage, können wir schlechterdings *nichts* wissen; sie sind nicht mehr dies als jenes;[76]) denn die sinnliche und die Vernunfterkenntnis sind gleichermaßen trügerisch.[77]) Jeder Behauptung läßt sich eine gleichstarke Gegenbehauptung gegenüberstellen.[78]) Daraus folgt (für die Lösung der zweiten Frage), daß wir uns den Dingen gegenüber durchaus skeptisch verhalten müssen, über nichts ein bestimmtes Urteil abgeben dürfen, uns vielmehr des Urteils überall enthalten werden. Die Epoché ist die Konsequenz unseres Nichtwissens um die Beschaffenheit der Dinge.[79]) Zwar leugnet auch Pyrrho nicht, daß wir subjektive Bewußtseinszustände haben, aber auf diese subjektiven Erscheinungen beschränkt sich auch unser ganzes Wissen. Nur über sie dürfen wir aussagen,[80]) im übrigen (d. h. über die Natur der Dinge selbst) müssen wir das große Schweigen üben. Aus dieser weisen Beschränkung heraus erwächst — und das ist die Antwort auf die dritte Frage — allein die Unerschütterlichkeit, die *ἀταραξία*,[81]) die unbewegte Leidlosigkeit, die *ἀπάθεια*;[81]) denn nur wer auf jede Stellungnahme zu den Rätseln des Lebens Verzicht getan, nur der *ἀδιάφορος*, der Gleichgültige, ist — wir denken an die indischen Heiligen — auch der Glückselige.[82]) Da aber das Leben völlige Untätigkeit nicht gestattet, so wird der Weise den jeweiligen Sitten seines Landes gemäß leben, ohne an deren absolute Gültigkeit zu glauben.[83]) So verkündet Pyrrho die Grundthesen des griechischen und eines jeden Skeptizismus. *Das neue sittliche Lebensideal der völligen Resignation war das treibende Motiv in seiner Lehre.* Pyrrho ist vor allem Moralist und keiner der kleinsten. Sein Skeptizismus wurde aus seiner Adiaphorie, nicht diese aus jenem geboren. Darum blickt ein gewisser praktischer Dogmatismus, eine feste Überzeugung davon, das Gute gefunden zu haben, die mit den skeptischen Voraus-

setzungen auf den ersten Blick nicht verträglich scheint, in einigen Äußerungen, die ihm Timon in den Mund legt, hindurch.[84]) Als man Pyrrho einst in Gedanken verloren fand und fragte, worüber er grüble, antwortete er: ich sinne darüber nach, ein guter Mensch zu werden.[85])

Alles, was wir über seine Lebensführung und seinen Charakter wissen, zeigt ihn uns ganz durchdrungen von jener tiefinnerlich begründeten Gleichgültigkeit gegen Leben und Welt. Nichts von Fanatismus in diesem Manne; er verzweifelt nicht, und doch zweifelt er an allem, „er wird durch nichts gehalten, und doch steht er aufrecht" (Brochard, a. a. O. S. 73); er ist religiöser Skeptiker und Oberpriester zugleich. Sein Skeptizismus ist nicht der des eifrigen Aufklärers, der noch hofft, sondern eines Konservativen, der zu hoffen aufgehört. Er lebte einsam und still mit seiner Schwester, der Hebamme Philistia; allen Ehrungen ging er aus dem Wege;[86]) ihm blieb stets der Ausspruch jenes Inders gegenwärtig, Anaxarch könne nicht die Wahrheit lehren, weil er sich in den Palästen der Könige aufhalte.[87]) Während eines gefährlichen Sturms auf dem Meere zeigte er in der allgemeinen Angst nur auf ein Schwein, das ruhig an seiner Nahrung weiter fraß, als auf das Muster naiver Sicherheit.[88]) Wenn jemand während einer Unterredung ihn plötzlich verließ, so sprach er, ohne böse zu sein, unbekümmert um den Fortgehenden, gleichmütig zu Ende, was er zu sagen hatte.[89]) Schmerzhafte Operationen soll er, ohne mit den Augenbrauen zu zucken, erduldet haben.[90]) Manche dieser kleinen Züge mögen der Sage entlehnt sein; denn bald umspann die Legende Pyrrhos Gestalt. Aber auch die Legende ist hier lehrreich.[91]) Über das Bild des Menschen, des Denkers, des Weisen Pyrrho können wir als ein Motto, das dessen praktische und theoretische Haltung umfaßt, die homerischen Worte, zugleich die Lieblingsverse Pyrrhos,[92]) von der Vergänglichkeit aller Dinge setzen:

Gleich wie Blätter im Walde, so sind die Geschlechter der Menschen,
Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wenn neu auflebet der Frühling.
So der Menschen Geschlecht; dies wächst, und jenes verschwindet.

Man stelle sich den sinnenden Pyrrho vor, still in die Melodie dieser Verse versunken, und man wird die Gesamtfärbung seines Skeptizismus ergriffen haben. Die Adiaphorie, nicht subtile

erkenntnistheoretische Erwägungen über die Grenzen des Erkennens, ist die Tat dieses Mannes.[93])

Ist unser Bild des Menschen Pyrrho nur einigermaßen treffend rekonstruiert, und muß man annehmen, daß er, der nichts geschrieben und alle dialektischen Diskussionen haßte,[94]) noch keine ausgebildete Theorie des Skeptizismus besessen hat, so werden wir uns unter den Schülern Pyrrhos in erster Linie Männer vorzustellen haben, denen die gleichmütige Geisteshaltung und Lebensführung des Meisters vorbildlich und zum Nachleben begehrenswert erschien. In der Tat sind uns von der kleinen Gemeinde, die sich um Pyrrho scharte, und von deren Mitgliedern wir allerdings kaum mehr als die Namen wissen, fast nur praktische Lebenszüge überliefert: Beispiele, in denen sie den ersehnten Seelengleichmut des Skeptikers bewährten oder verloren, von befreundeter oder gegnerischer Seite gesammelt.[95]) Aus diesem ganzen Kreise (zu dem noch Eurylochus, Philo aus Athen, Hekateus aus Abdera, Nausiphanes der Demokriteer[96]) und Lehrer Epikurs gehörten) ragt ein einziger Mann heraus und ist auch allein wert, wahrhaft ein Schüler Pyrrhos genannt zu werden, Timon der Sillograph.[97])

Timon war aus Phlius,[98]) einer Stadt im nordöstlichen Peloponnes, gebürtig und der Sohn des Timarch. Seine Lebenszeit läßt sich mit Hilfe der Angaben, daß Stilpo, ein Haupt der megarischen Schule, sein Lehrer gewesen,[99]) und daß auch er neunzig Jahr alt geworden,[100]) mit annähernder Sicherheit in die Jahre 325 bis 235 verlegen. Er ist also etwa eine Generation jünger als Pyrrho. In der Jugend war er Chortänzer,[101]) was vermutlich so zu verstehen ist, daß er zu gewissen von ihm verfaßten Liedern mit Zitherbegleitung getanzt hat.[102]) Seine philosophische Ausbildung erhielt er in Megara. In Elis hört er Pyrrho das Orakel des pythischen Apoll befragen, und ist von Pyrrhos skeptischer Rede über die Unwissenheit der Menschen so bewegt, daß er mit seiner Frau nach Elis zieht und zeitlebens der treueste Bewunderer, Anhänger und Schüler Pyrrhos bleibt.[103]) Da er arm war, erwarb er sich durch Unterricht in Rhetorik und Philosophie ein stattliches Vermögen[104]) und lebte dann bis zu seinem Tode als angesehener Mann in Athen.[105]) Seinen Sohn Xanthus unterwies oder ließ Timon in der Medizin unterweisen. Man hat daraus den Schluß gezogen, daß Timon selbst Arzt gewesen sei. Das wäre, falls es richtig ist, nicht ganz bedeutungslos; denn wir

werden die jüngeren Skeptiker von der Schule Pyrrhos fast ausschließlich aus dem Ärztestande hervorgehen sehen.[106])

Von Timons Charakter ist es schwer, ein einheitliches Bild zu gewinnen. Es liegen, so weit ich sehe, seinem Skeptizismus zwei verschiedene Quellen zugrunde; einmal die gleiche Sehnsucht wie bei Pyrrho, durch den radikalen Zweifel, die Epoché und Adiaphorie der resignierten Seelenruhe, dem Glückseligkeitsideale einer niedergehenden Zeit, zugeführt zu werden; andererseits eine sarkastisch-boshafte Ader, kraft deren er überall nur das Schlechte, Falsche, Schiefe erblicken und geißeln mußte; und vielleicht entsprang jene Sehnsucht gerade diesem Drange. Nur unter dem doppelten Gesichtspunkte dieser beiden Triebfedern ist die Lebensführung und Geisteshaltung Timons zu verstehen. Timon ist ein mit sich Ringender, Pyrrho ein in sich Fertiger. Auf vielen Punkten hat auch Timon die Seelengröße und Seelenruhe seines Meisters bewährt. Auch er liebte Muße und Einsamkeit, Feld und Gärten.[107]) Die Adiaphorie soll er soweit getrieben haben, daß er seine Werke unbekümmert umherliegen ließ und sie dann, von Ratten und Mäusen bis zur Unkenntlichkeit zerfressen und benagt, wiederfand.[108]) Er war einäugig und liebte es daher, scherzhaft sich den Cyklopen zu nennen.[109]) Aus Gleichmut oder Bissigkeit? Wir wissen es nicht; aber beides ist bei Timon möglich. Zu Timon, dem gleichmütigen Weisen, gesellt sich Timon, der leichtlebige Spötter.[110]) Dieser liebt es, gut zu essen und viel zu trinken,[111]) Reichtümer zu erwerben, seine Feinde mit beißendem Hohn zu überschütten. An seinen Lehrer Pyrrho reicht er an Ernst und Würde nicht hinan.

Während Pyrrho, mit seiner Lehre im vollen Einklang, nichts Geschriebenes verfaßt hatte, ist Timon geradezu ein Vielschreiber gewesen. Er war der Autor von sechzig Tragödien, dreißig Komödien, von Epen und Jamben;[112]) er hat eine Schrift in Versen *ἰνδαλμοί* (worunter wahrscheinlich die Lehre von den Wahngebilden zu verstehen ist) verfaßt,[113]) und „das Leichenmahl des Arkesilaus"; es enthielt eine Lobrede auf diesen ersten Vertreter der akademischen Skepsis, mit dem Timon erst bitter verfeindet war, sich aber später wieder versöhnt hat.[114]) Als Prosaschriften werden ihm Bücher über die Sinneswahrnehmungen (*περὶ αἰσθήσεων*)[115]) und gegen die Physiker (*πρὸς τοὺς φυσικούς*)[116]) sowie ein Dialog *Πύθων*[117]) zugeschrieben. Von alledem ist bis auf einige Verse nichts mehr erhalten. Dagegen sind von dem Hauptwerk, den

Sillen, nicht unbedeutende Fragmente auf uns gekommen. Wachsmuth hat sie gesammelt und den Zusammenhang des Ganzen geistvoll wieder aufgebaut.[118]) Die *σίλλοι* sind Spottgedichte (*σιλλοῦν* bedeutet eigentlich die Augen verdrehen, um jemanden auszulachen) und füllen drei Bücher in Hexametern. Verse des Homer werden mit Vorliebe parodiert. Die Form des Ganzen ist vermutlich eine *νεκυία*, ein Totenfest. Timon erzählt im ersten Buche, wen er alles im Hades erblickt. Demokrit, Pythagoras, Parmenides, Zeno, Plato usw. treten, mit stechenden Epitheta ausgeschmückt, vor dem Unterweltbesucher auf. Und nun beginnt die große Logomachia, der Redekampf. Arkesilaus geht gegen Zeno den Stoiker los. Immer mehr Philosophen werden in die Schlacht hineingezogen. Heftig wogt der Kampf hin und wieder. Da bringt Pyrrho durch eine ernste Rede alle zum Schweigen und stellt die zur Glückseligkeit nötige Ruhe wieder her; denn gegen Pyrrho kommt keiner der Sterblichen auf. Die Windstille, die *γαλήνη*, ist eingetreten. Mit einer Lobrede Timons auf Pyrrho scheint das erste Buch geschlossen zu haben. Im zweiten und dritten Buch wird der Eleate Xenophanes über die verschiedenen dogmatischen Philosophen interpelliert und ergießt über alle seinen beißenden Spott. Nur die Eleaten (besonders Xenophanes), Demokrit und Protagoras werden in diesem Werke außer Pyrrho mit Ehren erwähnt. Es sind, wie wir gesehen haben, die drei größten Vorläufer der Skepsis.

Aus diesen Fragmenten läßt sich schlechterdings nicht schließen, ob Timon den Skeptizismus Pyrrhos aus- oder weiter gebildet habe, da sie nur eine zersetzende Kritik des alten Dogmatismus enthalten. Im ganzen genommen war seine Rolle die des Verbreiters der pyrrhonischen Lehre.[119]) Der einem unbekannten Werk zugehörige Vers *συνῆλθεν ἀτταγᾶς τε καὶ νουμήνιος* (zwei diebische Vögel kamen zusammen), mit dem Timon diejenigen zu verspotten liebte, welche die sinnliche Erkenntnis durch die Vernunftaussagen berichtigen wollten,[120]) zeigt an, daß auch er, wie sein Meister, als vollendeter Skeptiker Sinnen und Vernunft gleichmäßig alle Wahrheitserkenntnis abgesprochen habe. Auch er bediente sich der Formel „um nichts mehr“,[121]) um unsere völlige Unkenntnis von den Beschaffenheiten der Dinge anzuzeigen; auch er trennt zwischen Erscheinung und Ding an sich[122]) und macht die Erscheinung zum Kriterium des Urteilens und des Handelns;[123]) auch er verkündet die Epoché und das ethische Lebensideal der Ata-

raxie, der Ruhe und der Windstille des Herzens.[124]) Schließlich ist aus den Titeln seiner Werke und einigen Andeutungen bei Sextus zu entnehmen, daß Timon zuerst vereinzelte Ansätze gemacht habe, den pyrrhonischen Skeptizismus logisch zu begründen.[125]) Immerhin stand auch ihm noch die praktische Folge,[126]) die Gleichgültigkeit obenan. Aber wie Timon schon im Leben dieselbe nicht mehr rein zu befolgen vermochte, so werden wir nun die jüngeren Pyrrhoniker das Schwergewicht auf den logischen Teil und die theoretische Begründung des Skeptizismus verlegen sehen.

Ob Timon noch eine eigentliche skeptische Schule hinterlassen hat, ist ungewiß. Die Berichte gehen auf diesem Punkte auseinander.[127]) Nach einigen wäre dieselbe, die *σκεπτικὴ ἀγωγή* wie sie sich nannte, gleich nach Timons Tode erloschen, nach anderen hätte sie noch durch zwei Generationen hindurch weiter bestanden.[128]) Jedenfalls hat sie in dieser Zeit keinen bedeutenden Vertreter mehr gehabt. Darin aber stimmen die meisten neueren Forschungen überein, daß die pyrrhonischen Lehren viel später erst wieder von Ptolemäus und dessen Schülern Sarpedon und Heraklides[129]) (Männer, von denen wir gar nichts Näheres wissen), vor allem aber von des Heraklides Schüler Aenesidem erneuert worden seien.[130]) Es tritt also hier in der Geschichte des Pyrrhonismus eine Pause ein; ihre Länge läßt sich nicht genau bestimmen,[131]) denn die Lebenszeit des Aenesidem hat sich trotz aller Bemühungen der Philologen noch nicht sicher berechnen lassen. Soviel aber ist gewiß: die Unterbrechung dieser skeptischen Schule (läßt man selbst die Schüler Timons soweit hinab und das Leben Aenesidems soweit hinauf als möglich reichen) hat mindestens hundert Jahre gedauert. In diese Pause schiebt sich nun die zweite skeptische Strömung, die akademische Skepsis, zum größeren Teile ein. Dieselbe mündet ihrerseits in einen Synkretismus und Eklektizismus aus, der die Gegensätze und Widersprüche zwischen den philosophischen Meinungen dadurch abzuschwächen suchte, daß er, von allen etwas aufnehmend, ein bißchen Wahrheit hier, ein bißchen dort auflas. Dieses eklektische Hin- und Herschwanken zwischen den einzelnen Systemen hat Zeller einmal treffend „als nichts anderes wie die Unruhe des skeptischen Denkens, nur gedämpft durch den Glauben an das ursprüngliche Wahrheitsbewußtsein“ bezeichnet. So wird es uns nicht wunder nehmen, wenn wir den radikalen Pyrrhonismus mit erneuter Macht aus diesem schwächlichen Eklektizismus werden hervorbrechen sehen.

Der bedeutendste Erneuerer der pyrrhoneischen Zweifelslehre und vielleicht der gewaltigste theoretische Vertreter des griechischen Skeptizismus überhaupt ist Aenesidem.[132]) Mit ihm geht es uns umgekehrt wie mit Pyrrho und Timon: von seinem Leben und von seiner Persönlichkeit wissen wir so gut wie gar nichts, über seine Lehre sind wir leidlich unterrichtet. Vielleicht ist das kein Zufall; bei Pyrrho und Timon lag das Schwergewicht und das, wodurch sie ihren Namen in das Gedächtnis eingruben, in der praktischen Skepsis, der skeptischen Lebensweise; bei Aenesidem in der theoretischen Begründung der skeptischen Lehren. Zur Festsetzung der Lebenszeit des Aenesidem steht ein Spielraum von 250 Jahren zur Verfügung — ob er im ersten Jhd. vor Chr. oder nach Chr. gelebt hat, oder gar im zweiten Jhd. nach Chr., scheint nach dem vorliegenden Material mit voller Sicherheit nicht zu entscheiden.[133]) Am meisten hat es noch für sich, ihn zum Zeitgenossen Ciceros zu machen. Man stützt sich dabei auf eine Angabe, nach der Aenesidem eins seiner Werke dem Akademiker Tubero gewidmet hat. Dieser Tubero ist wahrscheinlich mit dem gleichnamigen Staatsmann und Freunde Ciceros identisch. Sonst wissen wir von Aenesidems Lebensverhältnissen nur, daß er aus Knossus auf Kreta gebürtig war[134]) und in Alexandria gelehrt hat.[135]) Seine Hauptschrift waren die acht Bücher „Pyrrhonische Reden“ (*Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ βίβλια*), deren Inhaltsangabe uns durch Photius, einen Patriarchen aus dem neunten Jhd. nach Chr. aufbewahrt ist. Außerdem hat Aenesidem noch Werke über die Weisheit (*περὶ σοφίας*),[136]) über die Forschung (*περὶ ξητήσεως*),[137]) sowie „Pyrrhonische Skizzen“ (*ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια*)[138]) verfaßt, von denen aber nichts erhalten ist.

Über den Inhalt der einzelnen Bücher der ersten Schrift meldet Photius:[139]) Im ersten Buche habe Aenesidem den Unterschied zwischen der akademischen und pyrrhoneischen Skepsis ausgeführt und eine übersichtliche Darstellung der letzteren gegeben; im zweiten Buche kehrte er die Widersprüche in den Begriffen der Prinzipien[140]) der Bewegung, der Veränderung, des Entstehens und Vergehens heraus (wir denken an die Eleaten); im dritten Buche wurde über Denken und sinnliche Wahrnehmung, im vierten über die Unmöglichkeit einer Erkenntnis Gottes, der Welt, der Natur und dessen, was die Skeptiker „Zeichen“ nannten, gehandelt; im fünften über die Widersprüche im Begriff der Ursache, im sechsten bis achten über die ethische Skepsis. Aus

alledem ist uns die Glanzleistung Aenesidems, die subtile Analyse des Kausalitätsprinzipes, durch die er der Vorläufer Humes und Kants geworden ist, durch Sextus fast in allen Einzelheiten überliefert. Auch eine scharfsinnige, natürlich vernichtende Kritik des Wahrheitsbegriffs und des noch später zu erörternden Begriffs des „Zeichens" gehen mit Sicherheit auf Aenesidem zurück. Endlich ist er aller Wahrscheinlichkeit nach der Autor der zehn Tropen, welche die Quintessenz der griechischen Skepsis, nämlich die Zweifel in die sinnliche Erkenntnis, gedrängt zum Ausdruck bringen,[142]) wenn auch Aenesidem hierbei nicht so sehr die Arbeit der Erfindung wie der Formulierung geleistet haben wird.[143]) Im übrigen nahm dieser Denker auf allen wesentlichen Punkten die Grundposition ein, die schon Pyrrho und Timon vorgezeichnet hatten.[144])

Aber noch ein großes, vielleicht unlösbares Rätsel bleibt in dem Gesamtbilde des Aenesidem zurück:[145]) er soll nach zuverlässigen Berichten den Skeptizismus nur als Mittel, um zur herakliteischen Philosophie zu gelangen, hingestellt haben; und ganz dogmatische, mit dem Skeptizismus unverträgliche Spekulationen im Sinne Heraklits über den Urstoff der Welt, die Teilbarkeit der Zeit, die Natur der Seele sind von Aenesidem überliefert. Die Gelehrten haben sich nun die Zähne an dieser Nuß ausgebissen, ohne zu einer einstimmigen Erklärung zu gelangen. Einige meinen, daß Aenesidem in den dogmatischen Partien nur über Heraklits Lehre berichte, ohne ihr deshalb anzuhangen; andere, daß er in seinem philosophischen Entwicklungsgang vom Herakliteismus zum Skeptizismus, noch andere, daß er von diesem zu jenem gelangt sei. Am meisten leuchtet noch die Deutung ein, die wenigstens mit der Überlieferung zusammenstimmt, Aenesidem habe, zwar prinzipiell seinem Skeptizismus treu, auf jede dogmatische Welterklärung verzichtet, unter allen solchen aber die des Heraklit, auf einigen Punkten wenigstens, für die relativ-wahrscheinlichste metaphysische Hypothese gehalten. Man erinnert sich ja noch der Verwandtschaft Heraklits mit der Skepsis, seiner These von der Identität der Gegensätze, und daß auch Protagoras, der Vorläufer des philosophischen Skeptizismus, ein Anhänger der Lehre vom Fluß aller Dinge gewesen war.[146])

Von den Schülern Aenesidems, die die skeptische Theorie im Sinne ihres Meisters weiterbildeten, sind uns mit einigen

Ausnahmen auch nicht viel mehr als die Namen bekannt: Zeuxippus, Zeuxis, Antiochus, Menodotus, Theodas, Herodotus, Sextus, Saturninus werden als Schulvorstände genannt.[147]) Ferner ragt Agrippa hervor, von dem wir wissen, daß er zu den zehn Tropen Aenesidems noch fünf weitere Tropen hinzufügte.[148]) Diese bringen — wir werden das später sehen — in noch knapperer und schlagenderer Form die Summe der skeptischen Argumente zum Ausdruck. Aber ein neues Moment kommt bei dieser jüngeren Generation zum Vorschein, das dem griechischen Skeptizismus von nun an die Färbung gibt; sie sind fast durchweg Ärzte, Anhänger der empirischen Medizinerschulen jener Zeit.[149]) Prinzip dieser empirischen Ärzte ist, nicht die unauffindbaren Ursachen, sondern die erscheinenden Symptome der Krankheiten zu behandeln. Die Verwandtschaft mit dem Skeptizismus springt in die Augen: schon Pyrrho ließ nur die *φαινόμενα* gelten und hielt den Grund dieser Erscheinungen, das Ansich der Dinge, für unerkennbar. So findet in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung eine bewußte Verschmelzung von Empirismus und Skeptizismus statt; die Medizin wurde dadurch skeptischer, der Skeptizismus empirischer gestaltet. An Beobachtung und Erfahrung hielten sich diese Ärzte unter den Skeptikern und Skeptiker unter den Ärzten. Dieser skeptische Empirismus ist ein Vorspiel zu dem, was wir heute Positivismus nennen, und seine Prinzipien sind von hoher philosophischer Bedeutung. Aber eine Wissenschaft glaubten diese Skeptiker nicht zu betreiben; die Wissenschaft hat es nach ihnen mit der Natur der Dinge, ihren notwendigen, gesetzmäßigen Verbindungen zu tun. Diese aber gelten ihnen als unerkennbar. Der heutige Positivismus ist für die Wissenschaft bescheidener und für sich anspruchsvoller geworden; er erklärt einzig die methodische Beobachtung der in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen und des Zusammenhangs derselben für Wissenschaft; von dem Ansich der Dinge und absoluter Notwendigkeit ihrer Verbindungen vermeint er ebensowenig zu wissen wie der antike Skeptiker.[150])

Unter den Vertretern dieser Richtung gewinnt einzig Sextus Empiricus, dank dem überlieferten Material, für uns etwas lebendigere Gestalt. Daß er um 200 nach Chr. gelebt hat, kann man mit annähernder Bestimmtheit aussagen;[151]) wo er geboren, ist unbekannt; doch wissen wir aus seinen eigenen Angaben, daß er Grieche war;[152]) Athen hat er sicher, Alexandria und Rom ver-

mutlich gesehen.[153]) Er war Arzt[154]) und Vorstand der skeptischen Schule.[155]) Ob er aber „empirischer" oder „methodischer" Arzt gewesen (die Methodiker hatten sehr ähnliche Prinzipien wie die Empiriker), läßt sich nicht mehr feststellen.[156]) Den Beinamen Empiricus kann man dreifach erklären: entweder Sextus hat der empirischen Ärzteschule angehört, oder er ist nach seiner verloren gegangenen Schrift *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* (empirische Streifzüge) so genannt, oder die Namengebung beruht auf einer Verwechslung seines philosophischen mit dem medizinischen Standpunkt (indem man von seinem philosophischen Empirismus auf seine Zugehörigkeit zum medizinischen schloß).

Von seinen Schriften sind uns erhalten: 1. *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* („Pyrrhonische Grundzüge", welche in drei Büchern und knapper Form die Summe des griechischen Skeptizismus enthalten). 2. *Πρὸς τοὺς δογματικούς* („Gegen die dogmatischen Philosophen", fünf Bücher, welche die skeptische Polemik gegen die Vertreter der philosophischen Disziplinen nach antiker Einteilung bringen, zwei gegen die Logiker, zwei gegen die Physiker und eins gegen die Ethiker). 3. *Πρὸς τοὺς μαθηματικούς* („Gegen die Mathematiker", sechs Bücher, die sich die Zersetzung der übrigen Wissenschaften, welche man unter dem Namen *ἐγκύκλια μαθήματα* begriff, nämlich der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, zur Aufgabe machten). 2. und 3. werden heutzutage gewöhnlich unter dem gemeinsamen Titel der „Elf Bücher gegen die Mathematiker" befaßt.[157]) Des Sextus Schriften[158]) sind eine planmäßige und wohlgeordnete Zusammenstellung alles dessen, was der Skeptizismus von Pyrrho ab geleistet. Sie sind deshalb von unschätzbarem Wert für unsre Kenntnis dieser Bewegung. Zwar ist Sextus weitschweifig und gibt, wie er selbst eingesteht, das Beste und Meiste aus andern und wenig aus sich selbst.[159]) Aber augenscheinlich hat er die Originalquellen ernst studiert und klar verstanden. Vermutlich haben ihm Timons Schriften, vor allem aber Aenesidems und Menodots Werke für seine Darstellung vorgelegen.[160]) Zu bedauern aber bleibt, daß Sextus bis auf wenige Ausnahmen nicht angibt, welchen Anteil die einzelnen Denker, welchen er selbst, welchen endlich die Schultradition an den verschiedenen skeptischen Thesen und Argumenten gehabt haben. Sextus ist der letzte bedeutende Vertreter des radikalen Skeptizismus in Griechenland. Nach ihm wird nur noch ein Saturninus als Schulvorstand erwähnt.[161])

Damit ist der summarische Überblick, der dem Gesamtverlauf der pyrrhonischen Skepsis galt, an sein Ende gelangt. Er hat gezeigt, wie der rigorose, weltflüchtige, moralische Skeptizismus des Pyrrho schließlich in einen positivistischen Empirismus eingemündet war. Wir werden später sehen, wie nach anderthalb Jahrtausenden in England umgekehrt der Skeptizismus David Humes am Ende und als Frucht einer langen empiristischen Epoche zur Reife kommt.

2. Die akademische Skepsis.

Ehe wir uns den Lehren des philosophischen Skeptizismus, wie derselbe in Griechenland ausgebildet wurde, zuwenden, müssen wir noch einen Blick werfen auf den Verlauf der sog. akademischen Skepsis, d. h. auf die Vertreter jener Form der Zweifelslehre, welche innerhalb der von Plato begründeten gelehrten Genossenschaft, der berühmten „Akademie", verkündet wurde. Plato hatte diese Akademie natürlich zur Verbreitung seines eigenen großen dogmatischen Systems des Spiritualismus bestimmt; aber die Forderungen der Zeit wirkten stärker als die Traditionen des genialen Stifters. Schon unter den auf Plato unmittelbar folgenden Schulhäuptern beginnt eine zunehmende Entfernung von den platonischen Lehren. Das Schwergewicht wird, dem Drange der Niedergangsbewegung entsprechend, nicht auf die Metaphysik oder die Erkenntnislehre, sondern auf die Ethik gelegt. Aus ethischen Motiven aber hatten wir auch den Skeptizismus Pyrrhos erwachsen sehen. Ein weiteres Ferment, geeignet den Skeptizismus zu begünstigen, war der in der akademischen Denkweise stets heimisch gebliebene Geist der sokratischen Dialektik.[162]) Dieser Geist der scharfen Begriffsanalyse treibt von sich aus, wenn ihm nicht andere Motive im Denken die Wage halten, zum Zerstören, Zerfressen, Bezweifeln. Solche Motive, die bei einem Sokrates und Plato die Dialektik nur als Instrument zu virtuoser Handhabung in ihren Dienst zwangen, waren erloschen. Man spielte das Instrument wieder um seiner selbst willen, und wenn andre Motive vorhanden waren, so hemmten sie nicht, sondern förderten die skeptischen Neigungen. Und so tritt denn der Skeptizismus nun auch innerhalb der platonischen Akademie auf, etwa hundert Jahre nach dem Tode ihres Begründers. Weil diese Richtung dem urdogmatischen Platonismus aber geradezu

entgegengesetzt ist, pflegt man mit Recht von dem Augenblicke an, wo der Skeptizismus die herrschende Lehre der Akademie wird, von einer zweiten oder mittleren Akademie zu sprechen. Der Begründer dieser skeptischen Richtung in der Akademie und damit der erste Vertreter der zweiten Akademie[163]) ist der Skeptiker Arkesilaus.

Arkesilaus wurde zu Pitane in Aeolien geboren.[164]) Aus der Angabe bei Diogenes, daß er 75 Jahr alt geworden,[165]) und daß Lakydes ihm 240 vor Chr. als Scholarch folgte,[166]) läßt sich entnehmen, daß er 315—240 vor Chr. gelebt haben muß. Er war also ein jüngerer Zeitgenosse des Timon. Nachdem er schon in seiner Heimat besonders in der Mathematik gelehrte Bildung genossen,[167]) kam er nach Athen und wurde ein Schüler, erst des Musikers Xanthus,[168]) dann des Peripatetikers Theophrast.[169]) Die Peripatetiker waren die Verbreiter der Aristotelischen Philosophie und neben den Akademikern die angesehenste Philosophenschule. Durch Krantor, den damaligen Scholarchen der Akademie, wird er für diese gewonnen[170]) — zur großen Betrübnis Theophrasts, der ungern ein solches Talent aus seiner Schule scheiden sah.[171]) Krantor ist mit Arkesilaus aufs engste befreundet gewesen[172]) — er hat dem Arkesilaus sein ganzes Vermögen vermacht. Nach Krantors Tode hörte Arkesilaus noch dessen Nachfolger Polemon und Krates. Daß er auch Pyrrho gekannt und von ihm gelernt hat, ist uns leider nicht als sichere Tatsache, sondern nur als Gerücht überliefert.[173]) Als Krates gestorben war, wurde von dem zum Scholarchen gewählten Sokratides die Leitung der Schule dem Genie des Arkesilaus freiwillig abgetreten.[174]) Dieser führte die platonische Lehrmethode der gemeinsamen Diskussion wieder ein.[175]) Er war als Lehrer ungeheuer beliebt und hatte trotz seiner scharfen Art einen großen Zulauf von Schülern.[176])

Der Skeptikertypus, den Arkesilaus verkörpert, ist nicht der des verzichtend ergebenen, mit sich und der Welt fertigen Pyrrho; nicht der des beißenden Satirikers Timon — es ist der des liebenswürdigen, geselligen und scharfsinnigen Mannes.[177]) Von den öffentlichen Angelegenheiten hielt er sich fern.[178]) Er lebte als reicher Mann in Athen, vielleicht etwas luxuriös, vielleicht etwas zu sehr der Venus und dem Bacchus ergeben (es ist schwer, aus den widersprechenden Berichten, die alle nicht aus erster Quelle schöpfen, herauszulesen, was auf Verleumdung, was auf Wahrheit beruht).[179]) Sehr unterrichtet und gebildet, ist er der Kunst innig

zugetan; seine Lieblingsdichter sind Homer und Pindar.[180]) Er selbst versucht sich gelegentlich in der Poesie.[181]) Sein glänzender Witz versagte nie; spielend kamen seinem Geiste die Einfälle[182]), und eine hinreißende Redegabe, der selbst ein Cicero seine Bewunderung zollte,[183]) stand ihm zu Gebote. Dazu die äußeren Vorzüge: der gütige Blick, die schöne Gestalt, der Zauber der Stimme.[184]) So ist er das, was der Franzose einen *charmeur* zu nennen pflegt. War Pyrrho halb Melancholiker, halb Phlegmatiker, Timon Choleriker — Arkesilaus ist Sanguiniker; und wie es diesem Temperament eigentümlich, so war auch Arkesilaus trotz Leichtsinn und Eitelkeit ein durchaus gütiger und nobler Charakter. Die Art seiner Wohltätigkeit, von der wir wissen, sein ritterliches Verhalten zu den philosophischen Gegnern bezeugen uns das. Bedürftigen Kranken, die er besucht, steckt er heimlich Geldbeutel unter die Kissen;[185]) von dem Stoiker Kleanthes, einem der bedeutendsten Vertreter dieser Schule, wurde Arkesilaus, obwohl er mit der Stoa in heftigster Fehde lag, bewundert und geachtet. Als dem Kleanthes einmal jemand sagte, Arkesilaus tue nicht seine Pflicht, antwortete der Stoiker: wenn er sie auch mit Worten aufhebt, bewährt er sie doch durch die Taten. Worauf Arkesilaus: Schmeicheleien dulde ich nicht; Kleanthes: Schmeichle ich dir etwa, wenn ich sage, daß du anders handelst, als du redest?[186]) — Ein Verhalten, ebenbürtig dieser stoischen Replik, zeigte Arkesilaus einem Schüler gegenüber, der den Kleanthes schmähte und den er aus seiner Schule verbannte, bis er jenem Genugtuung geleistet hatte.[187]) Schriften hat dieser Skeptiker nicht verfaßt.[188])

Fragen wir nach dem Anteil, der dem Arkesilaus an der Ausbildung der Zweifelstheorie zukommt, so ist nicht zu verkennen, daß seine Leistung hier hauptsächlich eine negative, zersetzende, eine polemische und zerstörende gewesen ist.[189]) Es ist vor allem die Widerlegung des inzwischen erblühten stoischen Dogmatismus, welche im Mittelpunkt seiner Lehre gestanden hat.[190]) Zeno, der Begründer der Stoa, dann seine Nachfolger Kleanthes und Chrysippus, hatten eine ganz dogmatische Erkenntnislehre, Physik, Religionsphilosophie und Ethik ausgebildet. Das Kriterium der Wahrheit war ihnen die *φαντασία καταληπτική*, die Vorstellung, welche sich den Beifall des Subjekts erzwingt. Einziges Gut ist die Tugend, und tugendhaft leben heißt: im Einklang mit der Weltvernunft, das heißt weise leben. Arkesilaus scheint nun vor allem die Richtigkeit des stoischen Wahrheitskriteriums an-

gegriffen,[191]) damit aber jede Möglichkeit der Erkenntnis seiner Meinung nach vernichtet zu haben.[192]) Wir können nichts wissen, nicht einmal, daß wir nichts wissen;[193]) denn von keiner Vorstellung können wir, entgegen der Behauptung der Stoiker, mit Sicherheit erkennen, ob sie wahr oder falsch ist.[194]) Da bleibt nur übrig, uns jeder Zustimmung und jedes Urteils zu enthalten.[195]) Soweit stimmt also Arkesilaus, bis auf die Polemik gegen die Stoa, mit Pyrrho und Timon überein. Aber die eigentümliche Note der akademischen Skepsis gegenüber der pyrrhonischen zeigt sich bei Arkesilaus schon auf ethischem Gebiete. Dem Einwurfe der Stoiker nämlich, der Skeptiker könne, wenn er von nichts überzeugt sei, auch nicht handeln, sondern sei zu völliger Tatenlosigkeit verdammt, hielt Arkesilaus bereits entgegen: zum Handeln bedürfe es gar nicht der Überzeugung von der Wahrheit einer Vorstellung, sondern die vernünftige Wahrscheinlichkeit genüge hier schon. Diese Wahrscheinlichkeit (das *εὔλογον*) sei daher die höchste Norm für das praktische Leben, und sie genüge zur Glückseligkeit.[196]) Wir werden sehen, wie diese beiden, die arkesilaische von der pyrrhonischen Skepsis unterscheidenden Züge, die Polemik gegen die Stoa und der Begriff der Wahrscheinlichkeit, der gesamten akademischen Skepsis im weiteren Verlauf den Stempel aufdrücken.

Noch darf nicht unerwähnt gelassen werden, daß über des Arkesilaus Lehre auf einem ähnlichen Punkt ein Dunkel schwebt, wie bei Aenesidem. Wie dieser nämlich den Skeptizismus nur als Vorbereitung zum Heraklitismus, so soll Arkesilaus die Skepsis nur als Vorhalle oder Vorstufe zu einem esoterischen Platonismus angesehen und gepflegt haben.[197]) In diesem Sinne wurde von einigen der auf Arkesilaus gemünzte, allerdings vieldeutige Vers des Aristo aufgefaßt: „Plato von vorn, doch Pyrrho am End', Diodor in der Mitte" (Diodor war ein berühmter Dialektiker.[198])) Wenn auch diese Anschauung an sich wenig Wahrscheinlichkeit hat, so ist sie doch psychologisch durchaus leicht erklärlich: Arkesilaus hielt Plato hoch in Ehren; in seiner Lehrmethode, der freien Diskussion, gemahnte er in mehr als einem Zuge an den Stifter der Akademie, und überdies schien seine Ethik geheime positive Bestimmungen zu enthalten, welche auf den ersten Blick mit dem theoretischen Skeptizismus nicht verträglich waren.

Von den Schülern und Nachfolgern des Arkesilaus wissen wir nur, daß sie in seinem Geiste weiter forschten. Die Leitung der

Akademie übernahm nach seinem Tode Lakydes. Dieser legte in leider verloren gegangenen Schriften (φιλόσοφα und περὶ φύσεως) die Ansichten der akademischen Skepsis nieder.[199] Als Schulvorstände lösten den Lakydes Telekles und Euander ab. Auf diese folgte Hegesinus. Erst in dessen Nachfolger Karneades aber gelangte die akademische Skepsis auf ihren Höhepunkt.

Karneades wurde als Sohn des Epikomus oder Philokomus in Cyrene geboren[200]) — am gleichen Monatstage wie Plato, was seine Verehrer hevorhoben.[201]) Seine Lebenszeit läßt sich auf die Jahre 214—129 vor Chr. mit annähernder Bestimmtheit festsetzen.[202]) Er ist also etwa hundert Jahre jünger als Arkesilaus; Unterricht hat er bei dem Scholarchen der Akademie, Hegesinus, und dem Stoiker Diogenes von Babylon genossen;[203]) seine eigentlichen Lehrer aber waren, wie er selbst gestand, die Werke des Stoikers Chrysippus. „Wäre nicht Chrysippus, so wäre auch ich nicht", pflegte er zu sagen.[204]) Später wurde er Schulvorstand der Akademie, und unter ihm erhob sich die Schule zu solcher Blüte, daß einige von Karneades an eine besondere, eine dritte Akademie gerechnet haben.[205]) Aus seinem Leben wissen wir nur noch, daß er an der Philosophengesellschaft teilnahm, welche von Athen nach Rom geschickt wurde, um den Erlaß einer auferlegten Geldstrafe zu bewirken. Karneades sprach dabei von seinem skeptischen Standpunkt aus den einen Tag für, den andern gegen die Gerechtigkeit, und riß durch den Schwung seiner Rede alle Zuhörer mit sich fort.[206]) Auch sonst wurde er in hohem Maße von seinen Zeitgenossen verehrt. Die Mondfinsternis, welche bei seinem Tode eintrat, galt als Trauer des Gestirns über das Hinscheiden eines so großen Mannes.[207]) — Schriften hat auch Karneades nicht verfaßt;[208]) er ist der dritte unter den großen Skeptikern, welcher, der Konsequenz des theoretischen Standpunktes treu, nichts geschrieben hat. Vor ihm taten Pyrrho und Arkesilaus das gleiche. Aber wie Pyrrho seinen Timon, Arkesilaus seinen Lakydes, so hat auch Karneades einen begeisterten Schüler gefunden, der die schriftliche Verbreitung der Lehren seines Meisters übernahm.

Von der Persönlichkeit des Karneades wissen wir nur, daß sie weniger gesellig, äußerlich, liebenswürdig als Arkesilaus, mehr der strengen und herben Art eines Pyrrho zuzuzählen ist. Er lebte ganz versunken in seine Studien; alle Einladungen lehnte er ab. Haare und Nägel soll er sich aus Mangel an Muße nicht

beschnitten haben.[209] Seine Reden, weniger graziös und elegant als die des Arkesilaus, erzielten durch die Gewalt der Stimme, von der alle zu berichten wissen, und durch die Wucht seiner Dialektik eine mächtige, fast dämonische Wirkung.[210] Dem Tode stand er nicht trotzig, wie die Stoa, sondern echt skeptisch resigniert und ergeben gegenüber. Als dem Erblindeten von stoischer Seite der Vorwurf gemacht wurde, daß er nicht den Mut zum Selbstmord finden könne, erwiderte er aus seiner ruhigen und gelassenen Stimmung heraus: Was die Natur zusammengefügt, das wird sie auch wieder auflösen (*ἡ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει*).[211]

Des Karneades Anteil an der Ausbildung des Skeptizismus läßt sich nach drei Seiten hin abgrenzen. Durch Cicero und Sextus sind wir leidlich über denselben unterrichtet.[212] Einmal führte Karneades den von Arkesilaus gegen die Stoa (Zeno) begonnenen Kampf (gegen Chrysippus) siegreich zu Ende (auf allen Gebieten durch die Überlegenheit seiner Gründe den Feind zurückschlagend). Indem er die Unmöglichkeit eines Kriteriums der Wahrheit, immer voll Spitzen gegen die Stoa, mit neuen und originellen Gründen dartat, bereicherte er die Grundthese des griechischen Skeptizismus von der Unsicherheit alles Wissens um einen wertvollen Beitrag. Insonderheit wies er auf die Unmöglichkeit hin, innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung ein genaues Erkennungszeichen für wahre Vorstellungen zu geben; denn die Vorstellungen der Träume, der Visionen, der Verrückten, aber auch die Wahrnehmungen der Gesunden, welche den eckigen Turm aus der Ferne rund, das Ruder im Wasser gebrochen erblicken, beweisen, daß wahre und falsche Vorstellungen an innerer Überzeugungskraft einander gleich kommen.[213] Die Vernunft- und Verstandesoperationen aber sind unfähig, hier korrigierend einzugreifen; denn sie bewegen sich auf so unsicherer Grundlage, daß sie sich bei den bekannten Fangschlüssen in unauflösbare Widersprüche verwickeln. Besonders waren es der berühmte „Kornhaufe" und der „Lügner", auf welche sich Karneades in seiner Polemik gegen das vernünftige Erkennen zu stützen pflegte.[214] Karneades aber war es auch, der zweitens eingehend und scharfsinnig, wiederum in polemischer Absicht gegen die Stoa, den Götterglauben, die Religion in jeder Form kritisch zersetzte und ihre Voraussetzungen von Grund aus aufrieb.[215] Der gesamte religiöse Skeptizismus in der griechischen Philosophie hat seine

Rüstkammer in der akademischen Skepsis, und zwar genauer in des Karneades Kritik des Götterglaubens. Was nachher darüber zu berichten sein wird, hat also hier seine Quelle. Und so gelangte auch Karneades zu einer vollständigen Unentschiedenheit in allen wissenschaftlichen Grundfragen. Karneades, so schreibt sein Schüler Klitomachus, hat eine wahrhaft herkulische Arbeit verrichtet, indem er die Zustimmung, das heißt das bloße Meinen und dreiste Behaupten, gleich einem wilden und unbändigen Tier aus unserer Seele herauszog.[216]) — Neben den destruktiven Leistungen dieses Philosophen aber bleibt sein Ruhm — und das ist der dritte Punkt — vor allem die Ausbildung der Wahrscheinlichkeitslehre. Wir können nichts Sicheres wissen — das ist der negative Teil seiner Lehre; — wir können aber Wahrscheinliches vermuten, — so lautet die positive Seite. Angeregt wurde er zu der Entwicklung dieses Gedankens genau wie Arkesilaus durch die Erwägung, daß auch der Skeptiker zum Handeln eines Kriteriums bedürfe, an dem er sich im Leben orientieren könne.[217]). Ob er aber nicht nur auf unsere Vorstellungen, sondern auch auf die ethischen Werte den Wahrscheinlichkeitstandpunkt angewandt und ähnlich wie die Stoiker, nur unter dem probabilistischen Vorbehalt, das naturgemäße Leben für der Güter höchstes erklärt habe, muß dahingestellt bleiben.[218])

Der bedeutendste Schüler des Karneades war Klitomachus, welcher auch in der Leitung der Akademie auf den Meister folgte und etwa von 175—110 vor Chr. gelebt haben muß. In seinen zahlreichen Schriften (400 Bücher soll er verfaßt haben) trug er die Lehre des Karneades, aber unter genauer Berücksichtigung der gegnerischen Standpunkte, vor.[219]) Von Charmides, dem Mitschüler des Klitomachus, der nach dessen Tode die Leitung der Akademie übernimmt, sowie von den übrigen Schülern des Karneades wissen wir nichts Näheres. Doch scheint bei all diesen Männern schon eine stärkere Ausbildung der positiven Seite und damit eine größere Entfernung vom Skeptizismus, ja eine stille Neigung zum Eklektizismus stattgefunden zu haben.[220]) Sicher ist dies von Philo von Larissa bezeugt, der manchen daher wegen des veränderten Standpunkts als der Stifter einer vierten Akademie gegolten hat.[221]) Dagegen mündet nun in Antiochus von Askalon, dem auf Philo folgenden Scholarchen, die akademische Richtung in einen erneuerten, aus Platonismus und Stoizismus zusammengeschweißten dogmatischen Eklektizismus ein.

Antiochus bricht offen mit den skeptischen Traditionen der jüngeren oder mittleren Akademie und wird der Stifter einer fünften.[222]) So kehrt die Akademie Platos, welche vom Dogmatismus ausgegangen war, nachdem sie die Skepsis durchlaufen, wieder in den Dogmatismus zurück.

Das Verhältnis der akademischen Skepsis zum Pyrrhonismus ist kein ganz eindeutiges. Schon im Altertum hat man sich, und sogar von skeptischer Seite, über dasselbe gestritten.[223]) Nicht minder geschieht das heutzutage. Dies ist erklärlich; denn wirklich handelt es sich dabei weniger um grundsätzliche Unterschiede, als um andere Färbung und Schattierung. Von der einen Seite hat man behauptet,[224]) die akademische Skepsis sei nur die Fortsetzung der pyrrhonischen und beide hätten in der Zeit von Arkesilaus bis Philo in Wahrheit eine Schule ausgemacht. Auf der andern Seite hat man die Kluft zwischen Pyrrhonismus und mittlerer Akademie gar nicht tief genug schildern können. Aller Ernst und alle Kraft wurde den Pyrrhonikern zugeteilt, und die akademischen Skeptiker nur als ruhmsüchtige, sophistische Rhetoren hingestellt.[225]) Man wird das Verhältnis weniger einseitig, aber richtiger erfassen, wenn man behauptet: die Originalität der skeptischen Weltanschauung ist zunächst auf seiten des Pyrrhonismus. Pyrrho hat zuerst in der Menschheitsgeschichte die Grundthesen des radikalen Skeptizismus gelehrt und vorbildlich nach ihnen gelebt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Arkesilaus von Pyrrho und Timon beeinflußt worden ist.[226]) Der systematische Hauptunterschied aber ist der, daß die Schule Pyrrhos die extremere und konsequentere, die Akademie durch Einführung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs die gemäßigtere und verwertbarere Form des Skeptizismus vertritt. Endlich hat der Pyrrhonismus, wenn er sich wirklich, wie einige wollen, von Demokrit hauptsächlich herleitet, den naturwissenschaftlichen Ursprung auch in seinem Verlauf nicht verleugnet; er hat sich immer mehr der Empirie, der Beobachtung und den Tatsachen (man denke an die skeptischen Ärzte) zugewandt. Die Quelle der akademischen Skepsis, die sokratisch-platonische Dialektik wiederum, gibt den Zweifeln eines Arkesilaus und Karneades die Richtung auf eine mehr gedankliche, auch in der Form schöne, oft das literarische streifende Ausarbeitung ihrer Argumente ein.[227])

Zweites Kapitel.
Die Darstellung des griechischen Skeptizismus.

I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie.

Nach diesem orientierenden Überblick über den Verlauf des Pyrrhonismus und der akademischen Skepsis läßt sich ein Gesamtbild des griechischen Skeptizismus als einer einheitlichen Weltanschauung entwerfen. Den Grundriß hierzu soll die monumentale Problemstellung des Pyrrho, sollen seine drei großen Fragen in Timons Formulierung abgeben: Wie sind die Dinge beschaffen? Wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? Was erwächst für uns aus diesem Verhalten?[1]) Ein antiker Rahmen zu einem antiken Bild ist auch im Haushalt der Wissenschaft am Platz. Es ist bemerkenswert, daß 2000 Jahre später Kant die Grundzüge seines Systems durch drei ganz ähnliche Fragen zu umspannen vermeinte: was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?[2]) Und gehen auch die Antworten Pyrrhos und Kants besonders bei den letzten Fragen weit auseinander, so zeigt sich doch eine eigentümliche Verwandtschaft darin, daß beiden die dritte Frage: was erwächst für uns aus unsrer Lehre oder: was dürfen wir hoffen, persönlich am meisten am Herzen lag. Bei Pyrrho ist es die Ataraxie, auf welche der Skeptiker hoffen darf, bei Kant sind es die Objekte des religiösen Glaubens, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Daß das ethische Ideal der Unbewegtheit und Unbeirrtheit in des Pyrrho Skepsis das treibende Motiv gewesen, auf das ihm alles ankam und dessen wegen er seine Lehre ausbildete, ist schon hervorgehoben worden. Kant aber hat den Satz geschrieben: ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen. Und weiter: während bei Kant und Pyrrho die dritte und dann die zweite Frage als ihre persönlichen Lieblinge erscheinen, liegt für die Wissenschaft und für uns heute das Schwergewicht und die bleibende Leistung dieser Männer in der Beantwortung ihrer ersten Frage: wie sind die Dinge beschaffen, was können wir über sie wissen? Und die Erkenntnislehre der Skeptiker, nicht ihre Ethik, und Kants Kritik der reinen Vernunft, nicht seine Moral- und Religionsphilosophie, stehen uns heute obenan.

Demnach wird die erste Frage: wie sind die Dinge beschaffen? das Hauptinteresse in Anspruch nehmen. Dabei können

zwei große Seiten der griechischen Skepsis ohne Verlust in den Hintergrund treten. Einmal die reiche Polemik gegen zeitgenössische Philosopheme, besonders gegen die Erkenntnislehre der Stoiker. Da letztere für uns heute ein lediglich historisches Interesse hat, ist durch ihre Widerlegung für den „Skeptizismus in der Philosophie" nicht viel gewonnen. Und zweitens dürfen wir von den ermüdenden dialektisch-sophistischen Beweisgängen, aus denen die Skeptiker den Dogmatikern Stricke zu drehen liebten, im ganzen wohl absehen. „Der Skeptiker will" — schreibt Sextus im Schlußkapitel seiner Hypotyposen — „weil er menschenfreundlich ist, der Dogmatiker Wahn und Vorschnellheit nach Möglichkeit durch Vernunftgründe heilen; und der wuchtigen nun und derjenigen, welche das Wahnleiden der Dogmatiker kräftig zu zerstören vermögen, bedient er sich gegen diejenigen, welche durch die Vorschnellheit schwer zuschaden gekommen sind; der leichteren aber bei denen, welche nur ein oberflächliches und leichtheilbares Wahnleiden haben, und durch Gründe schwächeren Kalibers widerlegt werden können. Deshalb scheut sich der von der Skepsis Ausgehende nicht, bald an Glaubwürdigkeit gewichtige, bald aber auch schwächer erscheinende Reden zu erheben, absichtlich, insofern sie ihm oft genügen, sein Vorhaben zu erreichen." Wir ehren diese Menschenfreundlichkeit der Skeptiker — fühlen uns aber als Schwerleidende, denen mit leichten und seichten Gründen nicht geholfen ist. Von den dialektischen Sophismata zur Begründung des Skeptizismus also absehend, wenden wir uns dessen ernst zu nehmenden und ernstgemeinten Argumenten zu.

Und zwar zunächst der Frage: wie sind die Dinge beschaffen? Unter Dingen ist alles Wirkliche und alles Mögliche, alle Werte und alle Wertmöglichkeiten zu verstehen. Also die Rose, die ich jetzt sehe, so gut wie die Rose, die morgen erst erblühen wird, aber auch ebenso Gott, das Gute und Böse, Schöne und Häßliche usw. Die Dinge, in dieser weitesten Bedeutung genommen, wie sind sie beschaffen? Darauf antwortet der Skeptiker: ich kann schlechterdings nicht wissen, ob sie so oder so beschaffen sind.[3]) Wie kommt er zu dieser ungeheuerlichen Behauptung? Er kann nicht wissen, ob eine Farbe rot oder gelb, ein Turm rund oder viereckig, ob Gott schwach oder mächtig, der Diebstahl gut oder schlecht, ein Mädchen, eine Landschaft schön oder häßlich ist![4]) Es ist klar, wer so etwas meint, muß eine be-

sondere Fähigkeit, ein besonderes Vermögen besitzen, das anderen Menschen abgeht. Und in der Tat sprechen diese Männer von einer besonderen skeptischen Fähigkeit, einer *δύναμις σκεπτική*. Wer dies skeptische Vermögen besitzt, ist ein Skeptiker. Worin besteht diese Begabung?[5]) Sie besteht, so erfahren wir, im Konfrontieren von allem, was da ist, in einer Gegenüberstellung von gleichstarken Behauptungen, die sich die Wage halten. Eins widerlegt das andere und wird seinerseits durch das andere widerlegt. Es ist, als ob die ganze Welt nur eine große Prozeßverhandlung wäre, die aus lauter widersprechenden Zeugenaussagen bestünde. Der Skeptiker aber ist der Weltrichter und spricht über alles sein non liquet. Jedes Ding hat seine zwei Seiten. Der Skeptiker macht Ernst mit diesem Sprichwort. Während wir im gewöhnlichen Leben nur so obenhin verallgemeinern und bloß ausdrücken wollen, die meisten Dinge lassen sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, so will nun der Skeptiker zunächst buchstäblich, daß j e d e s Ding seine zwei Seiten habe. Nun muß aber alles, was ist oder sein kann, entweder durch die S i n n e oder das D e n k e n aufgefaßt werden können. Ein Ding, ein Etwas, muß sich entweder sehen, hören, riechen, tasten, schmecken oder — denken lassen. Eine Rose kann ich tasten, sehen, riechen; den Ton c kann ich hören, die Süße des Zuckers kann ich schmecken — von Gott oder einem Zentauren, der Tugend oder dem Laster, von denen ich keine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung habe, kann ich mir doch in Gedanken einen Begriff machen. Könnte ich auch das nicht, so wären sie, wenigstens für mich, nicht etwas, sondern nichts. So ist alles: sinnlich Wahrnehmbares oder Denkbares, *αἰσθητά* oder *νοητά*; das sinnlich Wahrnehmbare wird auch gelegentlich Erscheinendes, *φαινόμενα*, das denkbare Gedachtes, *νοούμενα*, genannt. Beide Ausdrücke, Phänomene und Noumene, sind als stehende Ausdrücke in den Sprachschatz der neueren und neuesten Philosophie mit hinübergewandert. Da aber die Skepsis das Wort Erscheinung mehrdeutig gebraucht und dasselbe besonders durch Kant eine ganz neue Färbung erhalten hat, wollen wir uns vorläufig der eindeutigen Ausdrücke: Sinnliches und Begrifliches bedienen.[6]) Der Skeptiker ist nun gewillt, Sinnliches gegen Sinnliches, Begriffliches gegen Begriffliches, Sinnliches gegen Begriffliches und Begriffliches gegen Sinnliches auszuspielen.[7]) Man sieht, an

Folgerichtigkeit und Kühnheit fehlt es hier nicht. Aber es genügt nicht, daß alles in jeder erdenklichen Weise einander entgegengesetzt wird, es muß diese Entgegensetzung auch eine vollständige sein und darf nicht halb bleiben. Das ist nicht so zu verstehen, als müsse die eine Seite das gerade, direkte oder, wie es in der Schulsprache heißt, das kontradiktorische Gegenteil der anderen sein;[8]) aber die Behauptungen über die Beschaffenheiten der Dinge müssen sich wie These und Antithese insofern verhalten, als sich beide an Überzeugungskraft, an Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit (πίστις-ἀπιστία) nichts nachgeben dürfen. Jedes Ding muß wirklich mehrere Seiten haben, die sich die Wage halten. Das nennt der Skeptiker die Gleichkräftigkeit, die Isosthenie. Und er erklärt dieselbe als „die Gleichheit in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit, so daß keine der streitenden Thesen als glaubwürdiger vor der andern etwas voraus hat." Wiederum ist hier auf Kant zu verweisen, der diese skeptische Methode in einer der bedeutendsten Partieen seines Hauptwerks, in den sogenannten Antinomien der reinen Vernunft (freilich als partieller Skeptiker nur auf ein Teilgebiet der Erkenntnis, nämlich die Metaphysik) angewandt hat.[9]) Fragt man nun nach Beispielen von solch vollständigen Gegenüberstellungen, so ist auch mit diesen die Skepsis gleich zur Hand. — Sinnliches steht Sinnlichem gegenüber: derselbe Turm erscheint einmal rund (nämlich aus der Ferne), einmal eckig (nämlich aus der Nähe). Begriffliches steht Begrifflichem gegenüber: es gibt eine Vorsehung (Beweis: die Ordnung und Harmonie in der Natur), es gibt keine Vorsehung (Beweis: dem Guten geht es oft schlecht, dem Schlechten oft gut). Sinnliches steht Gedachtem gegenüber: der Schnee ist weiß (wie uns die sinnliche Wahrnehmung lehrt), der Schnee ist schwarz (wie Anaxagoras beweist, der ihn als festgefrornes Wasser erkannte; Wasser aber ist schwarz). Oder, damit bei dem letzten Beispiel man nicht von den naiven naturwissenschaftlichen Vorstellungen der Alten aus zu früh über deren prinzipiellen Standpunkt sich erhaben dünke: daß Bewegung statthat, lehrt der Augenschein; andrerseits folgt die Unmöglichkeit der Bewegung aus der logischen Erwägung: daß, wie die Bewegung in einem gegebenen Ort anfangen solle, ebenso undenkbar ist, wie daß eine endliche Strecke in einem in unendliche Teile zerfallenden Raume von einem bewegten Körper durchlaufen werde.[10]) Ist aber der Skeptiker einmal darum verlegen, einer bestimmten Behauptung über die

Beschaffenheit der Dinge (etwa der Atomtheorie Demokrits) eine andere gleichkräftige entgegenzustellen, so sagt er: Gleichwie des Demokrit Anschauung, daß jedes Ding ein Konglomerat von Atomen sei, vor dessen Geburt noch nicht bestand und doch der Sache nach schon da war, so besteht auch schon die antiatomistische These der Sache nach, wenn sie auch noch nicht ihren Verkünder gefunden hat. In dieser Verlegenheitsauskunft bewegt sich der griechische Skeptizismus ersichtlich schon hart an der Grenze des Sophismas.[11])

Dies antithetische Verfahren wäre nun aber bloß Spielerei und eine Art frecher Disputierkunst, ähnlich der der Sophisten, die ja auch eine bestimmte Behauptung heute und morgen deren Gegenteil zu beweisen liebten,[12]) wenn nicht die Lehre von der Isosthenie bei den Skeptikern auf grundsätzlichen und wohlbegründeten Einsichten geruht hätte. Jeder Behauptung — das ist der Sinn ihrer Lehre, der diese weit von der Durchschnittsophistik abrückt — kann nicht nur durch dialektische Geschicklichkeit oder infolge einer Art geistiger Sportübung eine gegenteilige Behauptung zugeordnet werden; sondern jeder These über die Beschaffenheit der Dinge steht notwendig und aus inneren Gründen (soweit solche Ausdrücke innerhalb der skeptischen Anschauungsweise erlaubt sind) die Antithese gegenüber. Denn keines unserer Erkenntnismittel kann die Wahrheit je erreichen.

Der Satz, daß keines unserer Erkenntnismittel die Wahrheit über die Dinge je erreichen könne, ist von den Skeptikern eingehend begründet worden. So ist das Prinzip der Isosthenie — und als solches, als ἀρχή bezeichnet es Sextus[13]) — hier sowohl Methode, Verfahrensweise wie Ergebnis gewonnener Einsicht. Methode, insofern die Skeptiker ihre wissenschaftliche Betätigung auf die Widerlegung der Dogmatiker beschränkten und sich hier des antithetischen Verfahrens bedienen wollten;[14]) Ergebnis, insofern die Möglichkeit einer allgemeinen Ausdehnung der Isosthenie auf anderweitig festgelegtem Grunde ruht. Das isosthenische Prinzip als Methode erhält erst von dem gleichen Prinzip als Ergebnis seine innere Berechtigung. Dieses fußt auf dem Nachweis, daß der menschliche Geist auf keinem Gebiete fähig sei, die Wahrheit zu erfassen.

Nun stehen uns aber als einzige Mittel, die Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, anschauliches Wahrnehmen und vernünftiges Denken zur Verfügung. Es wird also das Bemühen der Skeptiker darauf gerichtet sein, Sinnen wie Vernunft gleich-

mäßig die Berechtigung jedes Anspruchs auf Erkenntnis zu versagen. In der Tat ist dies der Weg, den die antike Skepsis beschreitet. Dabei verteilen sich die einzelnen Gruppen der Denker in der Weise, daß sie zwar alle die sensuale wie rationale Erkenntnis leugnen, aber doch vorzugsweise die früheren Skeptiker auf die Unmöglichkeit der sinnlichen, die späteren auf die Unmöglichkeit der vernünftigen Erkenntnis den Strom ihrer Gründe und Bemühungen gerichtet haben. Mit dem skeptischen Nachweis von der Unmöglichkeit, durch die Sinne die Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, wollen wir als dem der Sache wie der Zeit nach früheren beginnen. In den zehn Tropen des Aenesidem hat dieser Nachweis seinen klassischen Ausdruck gewonnen.[15])

II. Die sensuale Skepsis.

Diese zehn Tropen, die als *τρόποι, τόποι, λόγοι* (Weisen, Gesichtspunkte, Reden) bezeichnet wurden,[16]) und die sich in ausführlicher Darstellung bei Sextus und Diogenes Laertius finden, sind nun folgende:

Der erste Tropus betrifft den Unterschied der Sinneswahrnehmungen über das gleiche Objekt bei verschiedenen Lebewesen. Er entspringt der Erwägung, daß die Erscheinungen der Dinge (sagen wir z. B. die Größe, Gestalt, der Duft und die Farbe einer Rose)[17]) sich nicht allen lebenden Wesen in gleicher Weise darstellen können. Wenn sie aber dem einen so, dem andern anders erscheinen, wer besitzt dann das wahre Erkenntnisbild des Dinges? Der Skeptiker weiß darauf nur zu antworten: es ist unentscheidbar, non liquet. Beide Behauptungen: 1. daß die Sinneswahrnehmungen der einzelnen Organismen von einem bestimmten Objekt nicht die gleichen sein können und 2. daß infolgedessen kein Wesen bei einer sinnlichen Vorstellung oder Anschauung (*φαντασία* ist der technische Ausdruck) den Anspruch auf die Wahrheit derselben erheben dürfe, stützten die Skeptiker mit reichlichen Gründen. Es ist doch — so meinten sie zum ersten Punkt[18]) — nicht denkbar, daß die gleichen Dinge (bleiben wir bei unsrer Rose) in den stark gewölbten Augen mancher Tiere, in den Augen der Insekten, in dem Sehorgan des Menschen sich in derselben Weise spiegeln sollten! Hier erleiden (um in der Sprache unsrer Zeit zu reden) die von den Dingen ausgehenden und in das Sehorgan einfallenden Strahlen ganz verschiedene Brechungen. „Es ist deshalb wahrscheinlich, daß Hunde, Fische,

Löwen, Menschen, Heuschrecken dieselben Dinge weder in den Größen gleich noch in den Gestalten ähnlich sehen."[19]) Und was vom Gesichtsinn gilt, gilt auch von den übrigen Sinnen. Wie kann man sich vorstellen, daß die Tastempfindungen, die die Organismen durch Berührung mit den Dingen erhalten, für Schaltiere, nackthäutige, befiederte, beschuppte, bestachelte die gleichen sein werden? Wird ein Ding (z. B. eine schwingende Saite) ferner wirklich denselben Ton in einem engen wie in einem weiten, in einem behaarten wie in einem glatten Gehörgang hervorrufen? Und gilt nicht ähnliches auch von dem Geruch? Weiter: werden die Tiere mit trockener Zunge dasselbe schmecken wie die mit feuchter; gewiß nicht, so wenig wie der Fieberkranke auf seiner Zunge denselben Geschmack erleidet wie der Gesunde. Wie also derselbe Hauch des Musikers in die Flöte geblasen bald einen hellen, bald einen tiefen Ton erzeugt, so werden auch dieselben äußeren Dinge verschieden angeschaut je nach dem Bau des betreffenden Lebewesens. Noch mehr wird man in dieser Annahme bestärkt, wenn man auf die Gefühlstöne sieht, die die Dinge bei den einzelnen Wesen erregen. Was dem einen angenehm, ist dem andern entsetzlich, und was diesen entzückt, verabscheut jener. So ist dem Menschen das Seewasser als Getränk unangenehm und ungenießbar, der Fisch plätschert wohlgemut darin umher und verschluckt es behaglich. Es muß also das Seewasser dem Menschen ganz anders „erscheinen" wie dem Fisch. Aus alledem und noch einer Flut ähnlicher Beispiele erhellt, daß der gesamte Sinnesapparat des Menschen widersprechende Zeugen in den Sinneswerkzeugen der verschiedenen Tiere sich gegenüber hat. Wir haben indes nicht den geringsten Grund — und das ist der zweite Punkt, auf den es ankommt[20]) — den Erscheinungen, wie wir Menschen sie erkennen, als den wahren den Vorzug zu geben vor denjenigen, die die sogenannten unvernünftigen Tiere von den Dingen erhalten. Denn wir sind ja selbst in dieser Frage Partei; also zum Richter so ungeeignet wie möglich. Es ist nun eine Lieblingsvorstellung der Skepsis, die Kluft zwischen Menschen und Tieren zu überbrücken, nicht um die Tiere den Menschen, sondern die Menschen den Tieren anzunähern. Die stolze Vernunft, die nach der Lehre der meisten Dogmatiker das Privilegium des Menschen ausmacht, soll hier etwas gedemütigt werden. In launiger Weise zeigt uns Sextus, wie z. B. der Hund nicht nur schärfere Sinne als der Mensch, Geruch, Gehör und Gesicht

besäße, sondern daß er auch an der Göttergabe der Vernunft teilhabe, wenn er z. B. vor der erhobenen Peitsche bedächtig sich zurückziehe. Der Hund Argus zeigte sich sogar allen Menschen an Einsicht überlegen, als er allein Odysseus in der veränderten Gestalt wiedererkannte! Ja, auch Zeichen von Moralität geben diese Tiere, so der Hund, der seinen Wohltäter dankbar anwedelt, seinen Herrn treu verteidigt; und selbst die Kunst der Dialektik üben sie: der Hund, an einem Dreiweg angekommen, nach Durchspürung der zwei Wege, durch die das Wild nicht gegangen ist, macht den Schluß nach der 5. Figur: entweder ging das Wild hier oder hier oder hier durch; weder aber hier noch hier; folglich hier. Und was nun den Unterschied anlangt, daß der Mensch Sprache besitzt, das Tier nicht, wer sagt uns denn, daß die Tiere keine Sprache besitzen? Daß wir die Weisen der Vögel nicht verstehen, ist doch kein Grund, ihnen dies Ausdrucksmittel gegenseitiger Verständigung hochmütig abzusprechen. Und so werden wir zu dem bescheidenen Geständnis gedrängt, daß wir nicht wissen können, ob unsre Wahrnehmungen über das Ansich der Dinge vor denen der Tiere an Wahrheitsgehalt etwas voraus haben.

Der zweite Tropus zieht den Gesichtskreis enger. Selbst zugegeben, daß die sinnlichen Erscheinungen, die wir Menschen haben, glaubwürdiger seien als die der Tiere (also Chance vorhanden sei, daß mein Gesichtsbild von der Rose wahrer sei als das des Elefanten), so stehen die Bilder, die sich die Menschen von den Dingen machen, auch untereinander in völligem Widerspruch.[21]) Das ist ja schon a priori zu vermuten. Hat man allen Grund zu glauben, daß die seelischen Funktionen den körperlichen parallel gehen, so muß man auch annehmen, daß verschiedenen körperlichen Gestaltungen verschiedene seelische Äußerungen entsprechen, daß der Skythe und der so anders gebaute Inder nicht die gleichen Sinnesempfindungen haben werden. Und in der Tat bestätigt die Erfahrung diese Vermutung. Alle möglichen und unmöglichen Fälle führten die Skeptiker als Beispiele hierfür an. Da soll eine alte Frau in Attika ein paar Pfund Schierling ohne Nachteile verschluckt haben; von Alexanders Tafelordner Demophon wird berichtet, er habe in der Sonne gefroren und im Schatten geschwitzt; der Kaiser Tiberius sah im Finstern usw. Und auch hier gilt der Beweis, der sich den verschiedenen Gefühlstönen, die die Dinge in uns erregen, entnimmt;

nicht nur Mensch und Tier, sondern auch Mensch und Mensch lieben und hassen, begehren und fliehen Verschiedenes. Singt doch schon Homer:

„Denn den einen ergetzt ja dies, den anderen jenes."

Da nun die Wahl und die Vermeidung auf Lust und Unlust beruht, Lust und Unlust aber auf den sinnlichen Wahrnehmungen, so muß man annehmen, daß, wenn der eine dies, der andere jenes begehrt, auch die betreffenden Dinge dem einen so, dem anderen anders anschaulich erschienen sind. Wiederum erhebt sich die Frage: wer hat recht? Wer erkennt das Ding, wie es wirklich, wie es seinem eigenen Wesen, seiner eigenen Natur nach, wie es an sich beschaffen ist? Wem sollen wir glauben? Denn allen Menschen können wir nicht Recht geben, sonst würden wir ja die widerstreitendsten Eigenschaften dem gleichen Dinge zusprechen müssen; einigen bestimmten aber auch nicht, denn wer sollten diese sein? Zwar wird jeder den Parteiführer seiner eigenen Gruppe angeben; aber mit welchem Recht? Das eben ist die Frage. Und auch der Ausweg, die Majorität hier zur Richterin über wahr und falsch zu setzen, ist uns verschlossen. Denn wer getraute sich die Meinung der Majorität hierüber in der weiten Welt festzustellen?

Der dritte Tropus verhält sich zum zweiten, wie der zweite zum ersten. Er liegt als konzentrischer Kreis in ihm. Erst wurde der Mensch den Tieren, dann der Mensch dem Menschen, jetzt wird der Mensch sich selbst gegenübergestellt. In einem und demselben Menschen widersprechen sich nämlich die Zeugenaussagen der einzelnen Sinne über den gleichen Gegenstand.[22]) So erscheinen die Gemälde dem Gesichtsinn plastisch (man denke nur an ein heutiges Panorama) mit Erhöhungen und Vertiefungen, dem Tastsinn aber flach, unkörperlich und der dritten Dimension entbehrend. Die Myrrhe empfindet unser Geruchsorgan als wohlriechend, unsere Zunge als übelschmeckend. Wer hat nun recht: Auge oder Tastsinn? Zunge oder Nase? Wie ist das Gemälde, wie ist die Myrrhe wahrhaft beschaffen? Und noch ein bedeutsamer Einwand tritt hier auf. Die bisher befolgte Methode, aus dem Widerspruch in den Aussagen der Wahrnehmungen (bei den verschiedenen Lebewesen, den verschiedenen Menschen, den verschiedenen Sinnesgebieten desselben Menschen) über die gleiche Eigenschaft auf die Unerkennbarkeit der Dinge zu schließen, wird nämlich verlassen, und auf das Verhältnis der Mannigfaltigkeit der subjektiv-sinnlichen Empfindungen zur Mannigfaltigkeit der

objektiv-realen Qualitäten reflektiert. Der qualitative Gesichtspunkt wird durch den quantitativen abgelöst. Ist es auch kein Widerspruch, daß — wie die Empfindungen der verschiedenen Sinnesorgane uns lehren — dem Dinge viele Qualitäten zukommen, so läßt sich doch die Frage aufwerfen: muß auch notwendig der Mehrzahl der Sinneswerkzeuge eine Mehrzahl der realen Eigenschaften entsprechen? Könnte nicht z. B. der Apfel, der dem Auge rund und gelb, der tastenden Hand glatt, dem Gaumen süß, dem Geruch wohlduftend erscheint, nur eine einzige Qualität haben, die sich nur gemäß den verschiedenen physiologischen Bedingungen (Netzhaut, Geschmacksknospen, Geruchskolben usw.) dem Menschen verschieden darstellt? Fehlt es dafür etwa an Analogien in der Natur? Wird nicht der nämliche Saft im Baume zur Rinde, zum Blatt, und zum Stamm? Und umgekehrt: wie es möglich ist, daß wir zu viel Eigenschaften an den Dingen wahrnehmen, so ist es auch ganz gut möglich, daß wir zu wenig an ihnen entdecken. Wir haben fünf Sinne. Wie, wenn wir sechs oder mehr Sinne hätten? Möglich, daß wir dann noch weitere Eigenschaften an dem Apfel wahrnehmen würden, von denen wir uns jetzt nicht einmal eine Vorstellung zu machen vermögen. Und so bleiben wir über die Anzahl der Eigenschaften eines Dinges wie über die Beschaffenheit derselben gleichmäßig im Unklaren.

Im vierten Tropus verengert sich das Vergleichungsfeld noch einmal: nicht Mensch und Tier, nicht Mensch und Mensch, nicht die verschiedenen Sinnesorgane eines Menschen, sondern das gleiche Sinneswerkzeug wird in seinen widerspruchvollen Aussagen sich selbst gegenübergestellt.[23]) Je nach den Verhältnissen nämlich, unter denen ein Sinnesorgan arbeitet, wechseln seine Erzeugnisse beträchtlich. Daher führt diese vierte Weise den Namen: von den Umständen. So schmeckt den Gesunden der Honig süß, dem Gelbsüchtigen bitter. Wo der normale Mensch nichts vernimmt, glaubt das Ohr des Geisteskranken Götterstimmen zu hören. Den gesunden und krankhaften Bedingungen in ihrer Wirkung verwandt sind die Zustände des Schlafens und des Wachens. Im Traume sehen wir Dinge, an die wir im Wachen niemals glauben würden, und was wir wachend geschaut haben, verändert sich im Traum. Auch die Altersverhältnisse des Menschen sind für seine Anschauungen von Bedeutung. Hier kehrt die Betrachtung von den andersartigen Gefühlstönen wieder, die den einzelnen Erscheinungen anhaften: „denn für Kinder sind Bälle und

Spielräder eine ernste Sache; die Vollkräftigen aber wählen sich anderes und anderes die Greise". Auf zahllose Umstände, die unsere Gefühle und Empfindungen von den Gegenständen verfärben und verschieben, sei an der Hand der griechischen Skepsis nur vorübergehend hingewiesen. In verliebtem Zustand hält man ein Mädchen für blühend und schön, das einem in ruhiger Gemütsverfassung häßlich erscheinen würde. Die lauwarme Mittelhalle des Bades erwärmt den von außen, von der frischen Luft kommenden, kühlt denjenigen, der aus den heißeren Räumen in sie hineintritt, dagegen ab. Wir brauchen die Beispiele nicht zu vermehren. Wer hat nun recht, der Kranke, dem der Honig bitter oder der Gesunde, dem er süß schmeckt; der Träumende oder der Wachende; der Greis oder das Kind; der Verliebte oder der Nüchterne; der Besucher, der von innen, oder der von außen in den Mittelraum tritt? Wie sind denn die Dinge wirklich beschaffen? Ist der Honig süß oder bitter? ist das Mädchen hübsch oder häßlich? ist die Luft im Badehaus kühl oder warm? Und wieder ertönt die gleiche Antwort der Skepsis: wir wissen es nicht. — Man möchte vielleicht bei diesem Tropus das Gefühl haben, als würde man von den Skeptikern einfach zum Besten gehabt; könne es doch keine Frage sein, daß sich hier nicht gleichwertige Zeugenaussagen gegenüberstünden; es sei doch selbstverständlich, daß das, was der Gesunde schmeckt, mehr Glauben verdiene als die Empfindungen des Kranken. Der Honig sei also süß, und es gäbe darüber nichts zu streiten. Und ebenso behalte der Wachende recht gegenüber dem Schlafenden, der Nüchterne gegenüber dem Erregten; es sei also wiederum gar nicht daran zu zweifeln, daß ein erträumtes Gespenst nicht wirklich im Zimmer gewesen, und daß das betreffende Mädchen in Wirklichkeit häßlich sei. Aber abgesehen davon, daß die Entscheidung der übrigen Fragen, ob z. B. der aus einer kühleren oder wärmeren Umgebung Eintretende der zuständige Beurteiler für die absolute Temperatur der strittigen Luft sei, dabei noch ausstünde, findet man auch gegen die vorige Kritik den Skeptiker fest gewappnet. Denn wenn ihm mit noch soviel Sicherheit entgegengehalten wird, der Gesunde und nicht der Kranke, der Wachende und nicht der Schlafende erfasse die Dinge, wie sie in Wahrheit beschaffen seien, so wird ihn hier vielleicht schon ein einfaches und kühles Warum? des Angreifers zum Stutzen bringen. Und diesen Augenblick macht sich der Skeptiker gleich zu Nutze; er gibt zu, daß wir im Schlafe

vermutlich das sehen, was im Wachen nicht wirklich ist, im Wachen aber das, was im Schlafe nicht wirklich ist. Über das Sein oder Nichtsein der Dinge schlechthin aber wäre damit nicht das Geringste ausgemacht; sondern immer nur in Bezug auf etwas (*πρός τι*), nämlich auf das Wachen oder Schlafen. Um über die absolute Existenz der Dinge zu urteilen, müßte schon vor allem der Urteilende nicht selbst Parteimann, oder wie die Skeptiker es nannten, nicht selbst auf einer Seite des Widerspruches (*μέρος τῆς διαφωνίας*) sein; also nicht selbst ein Wachender oder Schlafender. Das aber ist unmöglich. Hätte man sich nun aber inzwischen aufgerafft und hielte dem Skeptiker entgegen zu seinen Beispielen aus der Pathologie: Aussagen über die Dinge hätten doch nur im natürlichen und nicht im naturwidrigen Zustand des Menschen einen Wert, also nur bei den Gesunden, aber nicht bei den Kranken, so muß man sich auf folgende Antwort von seiten des Gegners gefaßt machen: von welcher Natur sprichst du eigentlich? Es gibt eine Natur des Kranken und eine Natur des Gesunden. Der Gesunde verhält sich naturgemäß; gewiß, aber nur an der Natur des Gesunden gemessen, naturwidrig aber, gemessen an der Natur des Kranken; der Kranke verhält sich naturwidrig, gewiß; aber nur gemessen an der Natur des Gesunden, naturgemäß aber, gemessen an der Natur des Kranken. Kennst du etwa eine Normalnatur, eine natürliche Natur und eine unnatürliche Natur? Dann mußt du mich erst darüber aufklären; denn ich weiß nichts davon. Der Einwand des Skeptikers bleibt keineswegs auf der Oberfläche, und wir werden ihn später — bei der Kritik der Skepsis — ernsthaft zu berücksichtigen haben.

Die ersten vier Tropen bilden eine in sich geschlossene Kette. Sie bringen den Gedanken zum Ausdruck: die sinnliche Erkenntnis ist völlig relativ; sie hängt nämlich ab von der Natur des wahrnehmenden Subjekts und seiner Sinneswerkzeuge; da nun diese Bedingungen sehr variable sind, so können wir die Beschaffenheit der Gegenstände, die doch ersichtlich nicht mit der Beschaffenheit des auffassenden Subjekts wechselt, unmöglich erkennen.

Die nächsten vier Tropen, der fünfte bis achte, bilden eine zweite, wenn auch nicht so eng wie die vorige, zusammengehörige Gruppe. Betonten die ersten vier Tropen die Veränderlichkeit des Subjekts und die dadurch bedingte Veränderlichkeit seiner Wahrnehmungen, so suchen diese neuen Weisen auch aus den Verhältnissen der Objekte die Unmöglichkeit wahrer Erkenntnis

darzutun. Daß der Zusammenschluß dieser Tropen kein so inniger ist, wie in der ersten Gruppe, beweist schon allein der Umstand, daß für die Reihenfolge der ersten vier Tropen in der Überlieferung Einstimmigkeit herrscht, die übrigen sechs aber von den alten Berichterstattern in verschiedener Ordnung angegeben werden.

Gleich der fünfte Tropus ist wichtig. Er handelt von der Verschiedenheit der Wahrnehmungsbilder je nach dem Ort, an dem sich die Objekte befinden, je nach der Stellung, in der sie zu, dem Abstand, in dem sie von dem wahrnehmenden Subjekt stehen.[24]) Die gleiche Säulenhalle erscheint von Anfang und Ende aus gesehen spitz zulaufend, von der Mitte aus aber gleichmäßig breit; dasselbe Schiff erscheint in der Ferne klein und bewegungslos, in der Nähe groß und bewegt; derselbe Turm erscheint in der Ferne rund, in der Nähe viereckig; dasselbe Ruder erscheint in der Luft gerade, im Wasser gebrochen; der Hals der Taube erscheint je nach den Biegungen bald dunkel, bald spielt er in allen Farben. Da sich nun nicht vermeiden läßt, die Dinge an irgend einem Ort, in irgendwelchem Medium, in irgendeinem Abstand zu sehen, so müßte man denjenigen Ort, das Medium, den Abstand angeben, bei dem man die wirkliche Beschaffenheit der Dinge erkennen könnte. Da aber ein Ort vor dem anderen hier nichts voraus hat, so spricht der Skeptiker zum fünften Male über die Beschaffenheit der Dinge sein: non liquet. Ersichtlich befaßt sich dieser Tropus mit demjenigen Phänomen, das wir heute als „Sinnestäuschungen" zu bezeichnen pflegen. Aber da in den Erklärungen derselben die modernen Erkenntnistheoretiker weit auseinandergehen, so können wir auch diesen Tropus, der vor etwa 2000 Jahren ausgesprochen wurde, nicht für veraltet ansehen.

Der sechste Tropus beschäftigt sich mit den „Beimischungen" (*ἐπιμιγαί*).[25]) Er beruht auf der einfachen Erwägung, daß wir deshalb die wirkliche Beschaffenheit der Dinge nicht zu erkennen vermöchten, weil sich das „Wahrnehmbare" sowohl mit den Bestandteilen seiner Umgebung wie mit den Säften unserer Sinnesorgane vermische und so niemals rein, sondern immer schon vermengt mit Fremdartigem in unseren Geist gelange. So sehen wir unsere eigene Körperfarbe anders je nach der Luft, die uns umgibt, und wir hören vermutlich den gleichen Ton anders je nach den Verbindungen, die er mit den Stoffen in unserem Gehörorgan eingeht.

Nach dem siebenten Tropus machen die quantitativen Verhältnisse der Objekte die Erkenntnis ihrer Beschaffenheiten

unmöglich. Denn das gleiche Ding zeigt in verschiedener Größe und Zusammensetzung ein ganz anderes Aussehen.[26]) Die kleinen Abschabsel vom Horn der Ziege erscheinen weiß, in der Zusammensetzung, am ganzen Horn erscheinen sie schwarz. Sind sie an sich schwarz oder weiß? Die einzelnen Sandkörner fassen sich rauh an, der ganze Sandhaufe aber weich. Ist Sand nun rauh oder weich? Die Medizin in mäßiger Menge heilt, im Übermaß genossen, bringt sie Verderben. Ist sie an sich heilsam oder tödlich? Auch hier hält der Skeptiker eine Entscheidung für unmöglich.

Die achte Weise (die aber bei Sextus erst als neunte auftritt) kehrt den Gesichtspunkt von den verschiedenen Gefühlstönen, die das gleiche Objekt erregen kann, und der uns schon in den Beweisen für frühere Tropen begegnet war, noch einmal als selbständigen Tropus hervor, macht aber jetzt die Verschiedenheit der Gefühle nicht von den früher gemachten subjektiven Bedingungen, sondern von dem häufigen oder geringen Vorkommen der Objekte abhängig.[27]) Was wir öfters sehen, wie die Sonne oder den menschlichen Körper, bewegt uns nicht mit staunender Verwunderung, während seltene oder zum ersten Male erlebte Vorkommnisse, ein Erdbeben, Kometen, der erste Anblick des Meeres usw. eine große Überraschung in uns hervorrufen. Auch der Wert der Dinge schätzt sich nach ihrer größeren oder geringeren Verbreitung. Wäre Wasser spärlich wie Gold oder Gold häufig wie Wasser, so würde Gold für wertlos und Wasser für wertvoll gelten. Ersichtlich haben sich aber die Beschaffenheiten des Wassers und Goldes als solche dabei nicht geändert. Ist nun das Meer selbst staunenswert oder gleichgültig, Gold an sich wertlos oder wertvoll?

Der entscheidendste Tropus von allen ist aber der nun folgende, in unserer Aufzählung also der neunte. Trotzdem können wir uns über ihn am kürzesten fassen. Denn wie die Gruppe der ersten vier Weisen die Relativität aller Wahrnehmungen aus der subjektiven, die Gruppe der letzten vier aus der subjektiv-objektiven Bedingtheit gefolgert hatte, so verkündet nun der neunte Tropus die Quintessenz aller bisherigen, die Relativität aller Wahrnehmungen schlechthin. Darum hat dieser Tropus das „in bezug auf etwas" (*πρός τι*) zum Gegenstand.[28]) Eines besonderen Beweises bedarf es also für denselben nicht. Vielmehr dienen ihm alle übrigen acht Tropen zum Beweise. Das hat schon Sextus gesehen und darum mit Recht behauptet, daß dieser Tropus den übrigen

nicht gleichgeordnet, sondern übergeordnet sei, daß diese sich zu ihm wie die Arten zur Gattung verhielten. Und wir werden gleich erfahren, wie die Nachfolger des Aenesidem, als sie die Zahl der skeptischen Tropen verringerten, die bisher genannten neun in den einzigen Tropus von der Relativität der Wahrnehmungen zusammenschmolzen.[29])

Ganz isoliert und aus dem Zusammenhang der übrigen herausfallend steht nur der zehnte Tropus, der aus der Verschiedenheit und dem Gegensatz der Meinungen auf allen Gebieten die Unmöglichkeit einer Erkenntnis für den Menschen erschließt.[30]) Mit der Widerlegung der Wahrheit der Sinneswahrnehmungen hat er nichts zu tun. Die gänzliche Verschiedenheit dieses Tropus von den übrigen suchte die Skepsis einigermaßen dadurch zu verschleiern, daß sie die Wahrheit auf allen Gebieten wie ein festes, reales Objekt an sich, die Auffassung der Wahrheit als die Spiegelung und Erscheinung dieses Objekts hinstellt und dadurch den Parallelismus mit den sinnlichen Wahrnehmungen, die ihr ja auch als Erscheinungen von Dingen gelten, zu retten trachtete. Den Widerstreit der Meinungen beleuchteten die Skeptiker sehr wirksam, indem sie auf die Verschiedenheit der Völker und Individuen in deren grundlegenden Ansichten, in den Mythen, den Gesetzen, den Sitten, den wissenschaftlichen Prinzipien hinwiesen. Von jeder nur ein Beispiel (die Skepsis gibt deren eine Fülle). Widerspruch in den religiösen Mythen: bald wird Zeus, bald Okeanus als Vater der Menschen und Götter erklärt. Widerspruch in den Gesetzen: bei den Römern bezahlt, wer auf das väterliche Vermögen verzichtet, nicht die Schulden des Vaters, bei den Rhodiern bezahlt er sie; Widerspruch der Moralanschauungen: die Inder pflegen mit den Frauen auf offener Straße Geschlechtsverkehr, andere Völker halten dies für schimpflich. Widerspruch in den Sitten: die Äthiopier tätowieren ihre Kinder, die Griechen nicht. Widerspruch in den philosophischen Grundauffassungen: einige Denker lehren die Sterblichkeit, andere die Unsterblichkeit der Seele; einige halten an einer Vorsehung fest, die andere verwerfen. Ihrem rastlosen Spüren nach Antithesen gemäß begnügten sich aber die Skeptiker nicht mit diesen Widersprüchen. Sondern wie sie Mythus dem Mythus, Gesetz dem Gesetz gegenüberstellten, so auch Mythen den Gesetzen, Sitten den Mythen usw. Man kann leicht ausrechnen, wie viel Kombinationen und Variationen das ergibt.

Und so schließt die Reihe der Tropen zwar mit einem Gliede, das organisch mit den übrigen nicht verwächst, aber durch seinen umfassenden Machtbereich um so wirksamer den Vernichtungsschlag gegen alle Wahrheit führt. Die neun ersten Tropen bohrten die sinnliche Erkenntnis systematisch von allen Seiten an; deren natürlichen Zusammensturz nicht abwartend, scheint der zehnte Tropus als letzter Trumpf mit aller Wahrheit auch die anschauliche unter der Last eines einzigen Arguments zu begraben.

Damit ist der hauptsächliche Stoff erschöpft, den die griechische Skepsis gegen die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen ins Feld zu führen pflegte. Überblickt man nun diese Polemik als Ganzes, so sieht man gleich, daß sie nicht nur reine Negation ist. Die Skepsis leugnete nicht, daß wir mit unseren Sinnen Bäume, Feld und Wiesen, Sonne und Meer wahrnehmen, sie leugnet nur, daß wir die Dinge so erkennen, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Oder, wie es der Skeptiker der damaligen Zeit auszudrücken pflegt: er erkenne selbstverständlich und vollständig die Erscheinungen als Tatsachen an; Bewußtseinszustände, die sich uns unmittelbar aufdrängen, zu leugnen, fiele ihm gar nicht ein;[31]) nur die Möglichkeit, die nichtoffenbaren, den Erscheinungen, die wir haben, zu Grunde liegenden Dinge (der *ἄδηλα* und *ὑποκείμενα*) zu erkennen bestreite er.[32]) Er leugnet also nicht, daß ihm jetzt z. B. warm ist,[33]) wohl aber, daß er daraus erkennen könne, daß die Luft, unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt betrachtet, hier warm oder kalt sei; ebensowenig leugnet er, daß ihm der Honig süß erscheine, wohl aber, daß er darüber Aufklärung erhalten könne, ob der Honig an sich süß oder bitter sei.[34]) So hebt der Skeptiker das Erscheinende nicht auf, sondern er bezweifelt nur, ob der Grund der Erscheinungen an sich (*καθ' ἑαυτό*), der Natur nach (*πρὸς τὴν φύσιν*), unverfälscht (*εἰλικρινῶς*), rein (*ψιλῶς*) so beschaffen ist, wie wir ihn auffassen und wie er uns erscheint. Er bezweifelt also nicht die Erscheinung, sondern eine bestimmte Aussage über die Erscheinung,[35]) nämlich — um in moderner Sprache zu reden — daß die Erscheinungen die Dinge an sich getreu widerspiegeln. Damit aber erkennt die Skepsis das Dasein unabhängig von den Bewußtseinserscheinungen bestehender Objekte ausdrücklich an. Schälen wir also den positiven und den negativen Teil in dieser skeptischen Theorie der sinnlichen Wahrnehmung noch einmal heraus, so ist zu sagen: Die positiven Behauptungen der Skepsis lauten: es gibt Dinge, die mit bestimmten Eigen-

schaften unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt bestehen; also es gibt Dinge nicht nur für uns, sondern Dinge an sich; und es gibt zweitens Erscheinungsbilder dieser Dinge in uns als unmittelbar erlebte Bewußtseinszustände, die wir anerkennen und denen wir uns fügen müssen. Aber — und das ist der negative Teil — diese Erscheinungsbilder lassen uns nicht erkennen, wie die Dinge an sich beschaffen sind; denn wir erfassen die Dinge ja immer nur in ihren Erscheinungen, nie unmittelbar, und die Erscheinungen sind (das ist der Wesenskern der neun ersten Tropen) je nach der Natur des wahrnehmenden Subjekts, der einzelnen Sinneswerkzeuge, der einzelnen Umstände und Lageverhältnisse der Objekte verschieden. Normale Subjekts-, normale Objektsverhältnisse, unter denen das Subjekt die wahre Erkenntnis der Dinge gewinnen könnte, lassen sich nicht angeben; denn die Norm für das Normale — wo sie hernehmen? Hier liegt das eigentliche Problem, um das die Skepsis die Philosophie bereichert hat, und um das man ohne gründliche Untersuchung mit einer einfachen Entscheidung nicht herumkommt. Das Nähere gehört in die Kritik dieser skeptischen Philosophie. In der Darstellung derselben, mit der wir vorläufig beschäftigt sind, hat auf die skeptische Theorie der sinnlichen Wahrnehmung der Angriff dieser Denker auf das verstandesmäßige und vernünftige, das begriffliche und beweisende Erkennen zu folgen.

III. Die rationale Skepsis.

Geben die Sinne aus den uns bekannten Gründen keine wahre Erkenntnis, so doch vielleicht die Vernunft. Unter Vernunft wollen wir hier die Funktion des Subjekts verstehen, nicht anschauliche sondern begrifflich-logische Erkenntnis zu bilden. Alle Erkenntnis ist aber entweder anschaulicher oder begrifflicher Natur. Man nehme, welche Erkenntnis man wolle, aus dem System des populären Wissens oder der Wissenschaft; sie drückt entweder ein anschauliches oder ein begriffliches Verhältnis aus. Sage ich z. B. dieser Baum ist grün, so bringe ich ein anschauliches Verhältnis zum Ausdruck, nämlich meine unmittelbare Anschauung eines grünen Baumes. Urteile ich aber: jeder Baum ist eine Pflanze, so spreche ich damit ein begriffliches Verhältnis aus, nämlich ein Verhältnis der Unterordnung zwischen dem Begriff des Baumes und dem der Pflanze. Mit den Begriffen nun lassen sich eine Reihe logischer Operationen ausführen, wie das Urteilen und

Schließen; und auf diesen beruht der größte Teil unserer einzelnen Vernunftaussprüche. Die methodische Ausnützung aber dieser Operationen, wie das planmäßige Urteilen und Schließen, bilden das hauptsächlichste Vehikel der wissenschaftlichen Erkenntnis. Solch wissenschaftlich-methodisch-begriffliches Erkennen ist z. B. das Beweisen, das Definieren, das Induzieren u. a. Richtet sich also der Angriff der Skepsis gleichmäßig gegen Sinne wie Vernunft, so wird sie das Trügerische in den Begriffen, den logisch-begrifflichen Operationen, und den hauptsächlichen wissenschaftlichen Methoden nachzuweisen haben. In der Tat ist dies ihr Plan und ihr Vorgehen. Aber in der Ausführung wechselt sie die Taktik. Hatte sie bis jetzt vorzüglich aus der subjektiv-individuellen Variabilität die Unfähigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen dargetan, so gibt sie im Bereich des logischen Erkennens die subjektive Allgemeingültigkeit stillschweigend zu und bestreitet den Wahrheitsgehalt der generell-konstanten logischen Produkte auf Grund von derer Organisation.

Mit der skeptischen Kritik der Begriffsbildung beginnen wir.[36]) Schon Sokrates, Plato und Aristoteles hatten die Ansicht vertreten, daß die sinnliche Erkenntnis nur eine Vorhalle der begrifflichen sei, und daß wir erst in den Begriffen das wahre Wesen der Dinge erfassen. So erkenne ich das wahre Wesen eines Baumes nicht durch das anschauliche Bild, das ich von einem bestimmten Baume habe, sondern durch den Gattungsbegriff vom Baume überhaupt. Denn dieser allein ist allen Menschen in gleicher Weise gemeinsam, frei von den Widersprüchen der sinnlichen Wahrnehmung, unveränderlich und sich gleich bleibend. Plato ließ diesen Gattungsbegriffen als objektive Realität die „Ideen" der Dinge im Reiche der Transzendenz entsprechen, dem Aristoteles ist dieses objektive Wesen im Einzeldinge selbst enthalten. Durch diesen Begriff vom Baume[37]) aber — so argumentieren die Skeptiker — erkenne ich überhaupt gar keine Wirklichkeit. Denn ihm kann keine Realität entsprechen. Die Gattung (*γένος*) Baum, die ich mit dem Gattungsbegriff Baum erkennen soll, ist nicht existenzfähig; denn sie enthält in sich einen Widerspruch. Zwei Möglichkeiten sind gegeben: entweder die Gattung, die in ihre Unterarten zerfällt, enthält all diese Arten in sich oder nur wenige. Letzteres ist ausgeschlossen; denn wenn die Gattung Baum nur Pflaumen- und Ahornbäume in sich enthielte, würde die Kastanie nicht unter sie fallen; sie also auch nicht die gemeinsame Baumgattung sein können. Umfaßt die Gattung aber alle Arten, so müßte in unserem Fall

die Gattung Baum oder der abstrakte Baum alle einzelnen Baumsorten, Obstbäume, Ahorne, Kastanien usw. in sich befassen. Das aber ist ein Widerspruch. Denn dann müßte er gezackte Blätter haben und ungezackte, groß und klein, nadeltragend und laubtragend sein. Weiter: ist nun jeder einzelne Baum eben Baum, d. h. zur Gattung Baum gehörig, so muß auch jeder einzelne Baum diese widersprechenden Eigenschaften des Großen und Kleinen, Nadeltragenden und Laubtragenden usw. an sich haben, und das wäre der Gipfel des Widersinns. Hilft man sich aber damit, die Gattung sei nur der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) Pflaumbaum, Ahorn und Kastanie, so sagt der Skeptiker: alles was der Möglichkeit nach etwas ist, muß auch außerdem ein wirkliches Etwas sein, in dem diese Möglichkeiten bestehen. So kann nicht jemand der Möglichkeit nach Grammatiker sein, der nicht der Wirklichkeit nach jemand ist.[38]) Was sind aber die Gattungen in Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*)? Wenn die Gattung Baum weder Pflaumbaum noch Ahorn noch auch alle Baumsorten zugleich sein kann? Und Möglichkeiten sind doch nur dadurch möglich, daß sie einmal zu Wirklichkeiten werden können.

Was von den Gattungen, gilt von allen mehreren Dingen gemeinsamen Eigenschaften, die, wenn überhaupt, doch nur begrifflich erkannt werden könnten. Alles „gemeinsam Zukommende" (*τὰ κοινῶς συμβεβηκοτα*) geht an inneren Widersprüchen zugrunde. Wenn das Sehen als „eines und dasselbe" Dion wie Theon zukommt, so könnte nach Theons Tod sein Sehen nicht vernichtet sein, solange Dion lebt. Zu solchen Folgerungen führt die Annahme von Realitäten, denen nicht nur individuelle sondern generelle Existenz zugeschrieben wird — die eigentliche Objektswelt der Gattungsbegriffe.

So ist das Ergebnis der Kritik der Begriffe kurz dieses: Sowenig wie durch die Sinne kann ich durch Begriffe die Beschaffenheiten wirklicher Dinge erkennen; denn die Begriffe gehen überhaupt auf nichts wirkliches. Ein solches könnten höchstens die Gattungen und Arten sein. Warum diese aber der Lebensfähigkeit entbehren, wurde dargetan. Daß auch in dieser Beweisführung, so dialektisch sie klingen mag, die große Wahrheit vorgeahnt ist, daß wir in den Gattungsbegriffen nicht reale Objekte erkennen, sondern daß sie nichts weiter sind als rein gedankliche Zusammenfassungen vieler Einzeldinge, bei denen man auf das Gemeinsame reflektiert, das Unterscheidende aber fallen läßt,[39]) wird sich später herausstellen.

Innerhalb des Vernunftbereichs ist nun aber von allen logischen Beziehungen, die unser Denken vollführt, für das Erkenntnisproblem wohl keine so wichtig, wie das Schließen. Selbst das Urteilen, insofern es sich nicht um Feststellung unmittelbarer Erlebnisse handelt, wie: ich sehe jetzt rot, schmecke süß, habe Schmerz usw., selbst das Urteilen hat für uns nur Erkenntniswert, wenn es sich in letzter Linie als Produkt eines logischen Schlusses darstellen läßt. Ob wir im gewöhnlichen Leben Urteile fällen, wie etwa: die elektrischen Straßenbahnen sind eine wohltätige Einrichtung, oder in der Wissenschaft: die Summe der Winkel im Dreieck ist 2 R. gleich, immer hat das Urteil erst dadurch Erkenntniswert für uns, daß wir es uns logisch begründet, d. h. als Konklusion eines Schlusses denken, oder doch denken können. Ein Urteil, das das Warum? nicht verträgt, überzeugt uns nicht; ein Urteil, das wahr sein will, muß sich begründen lassen. Nun begründen wir nur dann streng, wenn wir den strittigen Satz auf unstrittige Sätze zurückführen oder aus diesen ableiten. Das gerade ist aber der Kern des logischen Schlußverfahrens. So kann man das Urteil über die wohltätige Einrichtung der Straßenbahnen etwa auf die unstrittigen Sätze zurückzuführen suchen, daß die Straßenbahnen den Verkehr erleichtern und daß jede Verkehrserleichterung für die Menschen eine Wohltat ist. Das heißt nun nichts anderes wie: das in Frage stehende Urteil als Konklusion zweier Prämissen darstellen und den Schluß ziehen:

Jede Verkehrserleichterung ist eine wohltätige Einrichtung.
Nun bilden die elektrischen Straßenbahnen eine Verkehrserleichterung.

Also sind die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung.

Wir sagten: die beiden Prämissen müssen unbestrittene Sätze sein, wenn das zu begründende Urteil auf ihnen, als seinem logischen Grunde ruhen, wenn das Urteil wahr sein soll. Da nun in obigem Beispiel die beiden Vordersätze keine unstrittigen Sätze sind — denn es könnte ja ein Mann vom Schlage der Rousseaus, der Glück und Sittlichkeit durch die Fortschritte der technischen Kultur nicht gefördert sondern gefährdet sähe, bezweifeln, daß die Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung sind — so ist das Endurteil auch nicht notwendig wahr. Aber für denjenigen, der es als falsch erkennt, hängt auch die Falschheit des Urteils an den

Prämissen; denn nur falsche Prämissen treiben falsche Urteile hervor. Und das gegnerische Urteil: die elektrischen Straßenbahnen sind keine wohltätige Einrichtung, ruht seinerseits wieder nach Wahrheit und Irrtümlichkeit auf anderen Vordersätzen, die etwa in dem Schlusse zum Ausdruck gelangen:

Die Verkehrserleichterungen sind keine wohltätige Einrichtung.
Die elektrischen Straßenbahnen sind Verkehrserleichterungen.

Also sind die elektrischen Straßenbahnen keine wohltätige Einrichtung.

So hängt Falschheit wie Wahrheit einer Vernunfterkenntnis in letzter Linie von einem logischen Schlußakt oder Syllogismus ab. Es mußte nun für die Skepsis von hohem Werte sein, dem logischen Schlußverfahren scharf auf den Leib zu rücken und zu zeigen, daß ein Beweisen und Begründen überhaupt unmöglich sei. Damit aber fiele jedes Kriterium für wahr und falsch im Bereich des vernünftigen Erkennens von selbst dahin, und die Skeptiker hätten erreicht, was sie wollten, nämlich die Einsicht erwiesen, daß wir auch durch das Denken sowenig wie durch die Sinne, über die Beschaffenheit der Dinge irgend etwas mit Sicherheit auszusagen vermögen. In der Tat haben sie denn einige ihrer scharfsinnigsten Bemühungen gegen das Schlußverfahren und die logische Begründung gerichtet.[40])

Sieht man sich eine beliebige Begründung, etwa in ihrer einfachsten Form, dem dreigliedrigen Schlusse näher an, so stellt sich das Trügerische eines solchen Verfahrens nach drei Seiten hin heraus:[41])

1. Eine bestimmte Erkenntnis läßt sich niemals durch einen einzigen Schluß begründen, sondern nur durch eine unendliche Anzahl von Schlußfolgerungen, deren letztes Glied sie ist. Als letzter Ring hängt sie an einer unendlichen Kette. Bleiben wir, um der historischen Darstellung etwas die Trockenheit zu nehmen, bei unserem Beispiel aus der Gegenwart. Der Begriff der elektrischen Straßenbahnen wird unter den allgemeineren der Verkehrserleichterung als ein Teil desselben subsumiert. Was also von Verkehrserleichterungen im allgemeinen gilt (nämlich, daß sie eine wohltätige Einrichtung sind), gilt auch von den elektrischen Straßenbahnen im besondern. Die Skepsis behauptet nun, daß in Wahrheit die Einsicht von der wohltätigen Einrichtung der elektrischen Straßenbahnen nicht so einfach und unmittelbar aus der Einsicht in die wohltätige Einrichtung aller Verkehrserleichterungen, viel-

mehr nur aus unendlich vielen und also unvollziehbaren Einsichten zu gewinnen sei. Denn wahr und überzeugend kann der Satz von der wohltätigen Einrichtung der Straßenbahnen, wie wir eben sahen, nur dann sein, wenn auch das allgemeine Prinzip, das den Begriff der Verkehrserleichterungen unter den Begriff der wohltätigen Einrichtungen subsumiert, wahr ist. Dieses aber ist als eine Vernunfteinsicht nur dann wahr, wenn auch es seinerseits begründet, und also in der Form strenger Schlußfolge aus einem noch allgemeineren Prinzip abgeleitet ist. Etwa in der Art:

Alles, was den Wohlstand einer Stadt hebt, ist eine wohltätige Einrichtung.
Nun heben alle Verkehrserleichterungen den Wohlstand einer Stadt.

Also sind alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen.

Damit aber auch dieser Satz wahr sei, muß sein Obersatz: alles, was den Wohlstand einer Stadt hebt, ist eine wohltätige Einrichtung, wieder durch einen noch allgemeineren, dieser durch einen noch allgemeineren Obersatz und so ins Unendliche fort, begründet sein. Und die Wahrheit unserer Erkenntnis, daß die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung sind, hängt somit wirklich an einer unendlichen Schlußkette. Denn ist auch nur ein Ring in derselben mangelhaft, so stürzt das Schlußglied seinem logischen Werte nach in sich zusammen. Nun kann aber — so nützte die Skepsis diesen logischen Tatbestand in ihrem Sinne aus — niemand sich von der Wahrheit einer unendlichen Reihe von Gründen und Folgen überzeugen, also auch nicht von der Wahrheit des Schlußsatzes. Es bleibt somit dahingestellt, ob der Satz, daß die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung sind, wahr oder falsch ist. Diese eigentümliche Art des Schlußverfahrens nannte der Skeptiker treffend: die ins Unendliche hinaustreibende, *τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα τρόπον.*

Auch hier haben wir es nicht mit einer dialektischen Spielerei, sondern mit einem sehr ernst zu nehmenden Einwand gegen die Kraft der logischen Erkenntnis zu tun — einem Einwand, den selbst noch ein Kant in seinem metaphysischen Skeptizismus in vertiefter Weise verarbeitet hat.

2. Als eine Art Korrolarium dieser ersten antilogischen These, aber von den Skeptikern doch als selbständiger Einwand gegen das Schlußverfahren geltend gemacht, ist folgende Erwägung: Sieht man auf die Begründungen, die für eine bestimmte Erkenntnis

gang und gäbe sind, so wird man beobachten, dass die Leute sich nicht schon gewissermaßen in erster Instanz beruhigen. Man pflegt der Frage nach dem Warum nicht sogleich aus dem Wege zu gehen. Man ist gewillt, in der Wissenschaft und im Leben seine Prämissen selbst noch durch allgemeinere Einsichten zu begründen. Aber an einem bestimmten Punkte (da man sich nicht ins Unendliche hinaustreiben lassen will) pflegt man still zu stehen. Von einer bestimmten Erkenntnis als von einer selbstverständlichen Voraussetzung wird ausgegangen. So wird man sich in unserem Beispiel etwa noch nicht damit begnügen, die wohltätige Einrichtung der Straßenbahnen aus der Wohltätigkeit aller Verkehrserleichterungen abzuleiten, sondern man wird für diesen Satz selbst noch die höhere Sanktion in dem allgemeineren Prinzip suchen, daß alles, was den Wohlstand einer Stadt hebt, wohltätig ist. Aber hierbei beruhigt man sich auch vollständig. Von dieser Voraussetzung geht man aus.

Nun sagt die Skepsis: Eine Voraussetzung ist keine Begründung; wenn sie das wäre, warum nicht gleich den strittigen und zu begründenden Satz unbegründet als wahr voraussetzen? Ob die Zuflucht zu einem unbegründeten als selbstverständlich angenommenen Satze gleich hier geschieht, oder erst zwei, ja zehn Glieder höher in der logischen Kette, ist gleichgültig; ist dieses zehnte Glied unbewiesen, so ist auch der Erkenntniswert des letzten Gliedes in Frage gestellt. „Und wenn das Voraussetzen etwas zur Beglaubigung hilft, so soll er das Gesuchte selbst voraussetzen und nicht etwas anderes, wodurch er eben das Ding begründen will, von dem die Rede ist; wenn es aber widersinnig ist, das Gesuchte vorauszusetzen, so wird es auch widersinnig sein, das Allgemeinere vorauszusetzen.“ [42])

Diese Form, an einem bestimmten Punkte in der Begründung einzuhalten und etwas unbegründet vorauszusetzen — eine Methode, ohne die unsere Erkenntnisfortschritte im gewöhnlichen Leben und in der Wissenschaft unmöglich wären, — nannte die Skepsis: die hypothetische Form, den λόγος ὑποθετικός.

3. Wenn in den beiden vorhergenannten Punkten die Skepsis das logische Schlußverfahren dadurch zu zerstören suchte, daß sie den Schließenden vor die Alternative stellte: Entweder du mußt für die einfachste Einsicht, wenn sie begründet werden soll, eine unendliche Anzahl von Schlüssen vollziehen, was unmöglich ist, oder aber, wenn du das nicht willst und an einer bestimmten Stelle bei einem hypothetisch zugestandenen Satze Halt machst, so

beweist du nichts, da eben alles von der Begründung dieser Hypothese abhängt; — so bemüht sie sich, an einem dritten bedeutenden Einwande darzulegen, daß das Schlußverfahren sich notwendig in einem ganz kleinen zwischen Obersatz und Schlußsatz laufenden Kreise bewege. Es läßt sich nämlich der Obersatz nur dadurch als wahr erweisen, daß er durch den Schlußsatz, der aus ihm bewiesen werden soll, seinerseits bewiesen wird. Wir drehen uns also vollständig im Zirkel. Denn das, was eine Annahme beweisen soll, kann seinerseits nur durch diese Annahme bewiesen werden. Nochmals nehmen wir unser Beispiel in Anspruch. In dem Schluß: „Alle Verkehrserleichterungen sind eine wohltätige Einrichtung; die elektrischen Straßenbahnen erleichtern den Verkehr, also sind die elektrischen Straßenbahnen eine wohltätige Einrichtung!“ ist der letzte Satz aus dem Obersatz, daß alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen sind, erwiesen. Wie aber kann man den Satz, daß alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen sind, seinerseits nur streng begründen? Doch nur so, daß man nachweist, daß jede Verkehrserleichterung, etwa die Post, der Telegraph, die Droschken usw. wohltätige Einrichtungen sind. Zu allen Verkehrserleichterungen gehören ersichtlich auch die Straßenbahnen; auch deren Wohltätigkeit muß also erst erwiesen werden, ehe der Satz: „Alle Verkehrserleichterungen sind wohltätige Einrichtungen“ feststeht. So beweist die Wohltätigkeit der Straßenbahnen ihrerseits erst die Wohltätigkeit aller Verkehrserleichterungen und wird auf der andern Seite aus dieser Wohltätigkeit aller Erleichterungen selbst bewiesen. Der Zirkel ist offenbar. Das Beispiel, das die Skepsis zur Erläuterung zu geben pflegte, lautet: Jeder Mensch ist ein Tier; Sokrates ist ein Mensch, also ist Sokrates ein Tier. Der Obersatz, daß jeder Mensch ein Tier sei, scheint nur daraus erweisbar, daß jeder einzelne Mensch, also der Plato, der Dio und auch der Sokrates ein Tier sei. Und nachdem so die Tierheit des Sokrates Beweisstück gewesen, wird sie am Schluß Beweisergebnis.[43]) Diese Eigentümlichkeit am Schließen nannten die Skeptiker die des Durcheinander, die Diallele, *τρόπος διάλληλος*.

Es wurden die Argumentationen der Skeptiker gegen das beweisende und begründende Erkennen an der einfachsten Form desselben, am dürren Schema des schulmäßigen Syllogismus exemplifiziert. Selbstverständlich dehnte sie die Skepsis auf alles Beweisen und Begründen überhaupt aus. Denn auch die Beweise der Wissenschaft sind, soweit sie logische Begründungen sein wollen,

nichts anderes wie ein Komplex zahlreicher ineinandergreifender Schlüsse, ein System von Schlüssen.[44]) Hatten die Skeptiker also mit den Einwänden, die wir eben kennen gelernt, recht, so waren sie auch im Recht, dieselben gegen die wissenschaftlichen Erkenntnisse geltend zu machen.

Die dogmatischen Philosophen, so sagten sie zum Beispiel, müssen ihre Ansichten über die Beschaffenheit der Dinge, etwa daß diese aus Atomen bestehen, begründen; die Begründung aber durch eine höhere Begründung, diese durch eine noch höhere usw. So werden sie nicht in die Enge, sondern in die unendliche Weite getrieben. Oder aber sie machen irgendwo Halt und berufen sich auf eine ungewisse Voraussetzung, wie etwa die Zweckmäßigkeit der Natur, so läßt der Skeptiker diese Voraussetzung nicht gelten, stellt ihr die entgegengesetzte gegenüber und jagt so den Dogmatiker von seinem Ruhepolster. Oder endlich, ein dogmatischer Philosoph, wie Aristoteles, verteidigt die Ansicht, daß die Tapferkeit eine Tugend sei, mit der Begründung, die Tugend bestehe in der rechten Mitte zwischen den Extremen, die Tapferkeit aber halte die Mitte zwischen der Tollkühnheit und der Feigheit — so hält ihm der Skeptiker entgegen: Du drehst dich im Kreise; denn daß die allgemeine Tugend das maßvolle und mittlere Verhalten sei, kannst du wiederum nur damit begründen, daß jede einzelne Tugend, und zu den einzelnen Tugenden soll ja auch die Tapferkeit gehören, die Mitte zwischen den Extremen hält.

Was wir soeben kennen gelernt, ist der gehaltvollste Teil von der Polemik, die die Skeptiker gegen die logischen Operationen der Vernunft unternommen haben. Dagegen treten ihre übrigen Bemühungen auf diesem Punkte in den Hintergrund. Nur einige Beispiele davon, welche die Skepsis der späteren Zeit gut charakterisieren.[45]) So suchte man die Kraft aller Beweisführung auf folgende Weise abzuschwächen: Ein Schluß ist noch kein Beweis. Schließe ich: wenn Tag ist, ist Licht, nun aber wird Weizen auf dem Markte verkauft, folglich geht Dion spazieren, so wird das niemand für einen Beweis halten. Damit ein Schluß beweisend sei, muß die Konklusion auch wirklich aus den Prämissen folgen. Das nannten die Alten einen schlüssigen, bündigen, gesunden Syllogismus, einen *λόγος συνακτικός, ὑγιής*. Das ist die erste Bedingung, aber nicht die einzige. Wenn ich z. B. in diesem Augenblick bei Tage schließe: wenn Nacht ist, ist Finsternis; nun ist jetzt Nacht, also ist jetzt Finsternis, so ist damit wieder nicht

bewiesen, daß es jetzt finster ist; und doch ist die Verknüpfung der Glieder logisch völlig korrekt. Es ist zum Beweis erforderlich, daß, wie wir uns heute ausdrücken würden, die Schlußglieder nicht nur formal richtig verknüpft, sondern auch inhaltlich wahr sind. Daß jetzt Nacht ist, ist eine inhaltlich falsche Prämisse, die natürlich den ganzen Schluß in sich zusammenstürzen läßt. Aber auch ein formal und inhaltlich richtiger Schluß ist noch kein Beweis, sondern nur solche Schlüsse, die etwas Nichtoffenbares, ein *ἄδηλον* aus Ganzoffenbarem herleiten. Denn das Offenbare und Bekannte bedarf keines Beweises. Sowäre es lächerlich, durch den material und formal korrekten Schluß: wenn Tag ist, ist es hell, nun ist jetzt Tag, also ist es hell, die Helligkeit, die ja vor aller Augen liegt, beweisen zu wollen.

Wohl aber ist ein Beweis die Folgerung, die zugleich als charakteristisches Anzeichen für die Verquickung von Medizin und Skepsis in der damaligen Zeit gelten kann: Wenn Schweißabsonderungen durch die Hautoberfläche fließen, so gibt es durch das Denken erfaßbare Poren, *νοητοὶ πόροι*. Nun aber fließen Schweißabsonderungen durch die Oberfläche; also gibt es für das Denken erfaßbare Poren. Denn der Schlußsatz, daß es Hautporen gibt, ist eine Erkenntnis, die nicht vor aller Augen liegt, ein *ἄδηλον*. Nachdem die Skepsis auf solche Weise in ermüdender Schwerfälligkeit umständlich nach stoischen Vorbildern auseinandergesetzt hat, was eigentlich ein Beweis ist, geht sie daran, dessen Fundamente zu untergraben. Gleich die ersten beiden Bedingungen des Beweises natürlich sind unerfüllbar. Die Schlüsse in einem Beweis müssen gesund, bündig, d. h. formal richtig und material wahr sein. Beides ist niemals mit Sicherheit herzustellen. Denn sieht man bereits ab von den Meinungsverschiedenheiten der Philosophen über die Regeln des Schließens und davon, daß, wo die Norm, das *μέτρον*, nicht feststeht, auch das zu Normierende, *τὸ μετρούμενον*, nicht feststehen kann,[16]) so muß, um zu entscheiden, ob ein Schluß wirklich formal folgernd ist, der Entscheidende selbst einen Beweis antreten, daß seine Rede aus den und den Gründen schlüssig oder unschlüssig, richtig oder fehlerhaft in der Form ist. Das könnte er aber nur, wenn sein eigener Beweis auf formal richtigen Schlüssen beruht. Er bedient sich also des zu Beweisenden in Form eines bestimmten Schlußschemas, das er für korrekt hält, in seinen Beweisen, beweist also das Ergebnis mit Hilfe des Ergebnisses und dreht sich im Kreise. Ebensowenig läßt sich die zweite Voraussetzung eines Beweises, die materiale

Wahrheit von Schlüssen, erfüllen. Denn entweder ist der Obersatz material richtig und wird von allen zugestanden (wenn Tag ist, ist Licht) so daß mit dem Begriff „Tag“ sofort auch die Eigenschaft „Licht“ gegeben ist; dann leidet der ganze Syllogismus an Überfluß, an der παρολκή. Die eine Prämisse: wenn Tag ist, ist Licht, scheidet als überflüssig aus und der Schluß verläuft zweigliedrig. Es ist Tag, folglich ist Licht. Damit aber wäre das Wesen des logischen Schlusses nach Ansicht der meisten Logiker[47]) erschüttert. Oder die materiale Wahrheit des Obersatzes ist problematisch. Dann ist sie selbst begründungsbedürftig und alles gegen Beweis und Begründung Gesagte trifft auch sie. Endlich kann unmöglich etwas Nichtoffenbares durch Beweis enthüllt werden, wie doch von den Logikern verlangt wird. Denn die Konklusion besteht nur in Relation zu den Prämissen, steckt implicite in diesen. Sind also die Voraussetzungen einleuchtend, so kann der Schlußsatz, der in ihnen steckt, kein ἄδηλον, also auch nichts Beweisbedürftiges sein. Sind aber die Voraussetzungen selbst dunkel, „so wird ein solcher Beweis dessen, was ihn beweisen soll, mehr bedürfen, als daß er anderes zu beweisen fähig sein wird.[48]) Er wird selbst dessen bedürfen, was ihn enthüllen soll und wird nicht anderes enthüllen.“[49])

Bis jetzt haben wir es mit der Untergrabung des wissenschaftlichen Verfahrens zu tun gehabt, insoweit es auf den logischen Operationen des Schließens und Beweisens in letzter Linie beruhte. Aber noch auf anderm Wege glaubte man im Altertum die wirkliche Beschaffenheit der Dinge wissenschaftlich erkennen zu können. Man brauchte ein Ding ja nur in allen seinen Einzelheiten genau zu definieren, um sich über seine wahre Beschaffenheit zu unterrichten. Insonderheit waren es wieder die Erzfeinde der Skeptiker, die Stoiker in der damaligen Zeit, die in ihrer schwerfälligen und übergründlichen Weise sich durch eine wahre Definierwut auszeichneten. Die relative Nutzlosigkeit aller Definitionen darzutun, hatte der Skeptizismus hier leichtes Spiel.[50]) Wenn man nämlich vermeint, durch Definitionen ein Ding wirklich besser zu erkennen, so ist man gewaltig im Irrtum befangen. Wer etwas erklären will (z. B. den Menschen, oder das Pferd, oder den Hund) kann es doch nur dann erklären, wenn er es kennt. Nur wenn er schon weiß, daß der Mensch sterblich und vernünftig ist, kann er ihn als sterbliches vernünftiges Wesen definieren. So wird das, was erklärt wird, nicht durch die Erklärung erfaßt, sondern diese

setzt sich vielmehr auf Grund vorher erkannter Eigenschaften zusammen. Ich erfahre in einer Definition also nichts Neues über die Beschaffenheiten der Dinge, sondern krame in ihr sozusagen nur mein vorhandenes Wissen von den Dingen aus. Und wie lächerlich, das mit dem Eifer der Stoa zu betreiben! In köstlicher Parodie stellt Sextus den furor definiendi der feindlichen Schule und dessen lächerliche Hohlheit bloß, indem er einen Menschen an einen andern die aus lauter Definitionen der damaligen dogmatischen Philosophenschulen zusammengesetzte Frage richten läßt, ob er einen gemeinsamen Bekannten zu Pferde in Begleitung seines Hundes getroffen habe: „o du vernünftiges, sterbliches Tier, zum Denken und zur Wissenschaft befähigt, ist dir ein lachfähiges, breithufiges, für Staatskunde empfängliches Tier begegnet, das auf ein sterbliches, des Wieherns fähiges Tier die Hinterbacken aufgesetzt hatte und ein vierfüßiges, des Bellens fähiges Tier hinter sich her zog?"

Mehr Scharfsinn aufwenden und tiefere Blicke in das Wesen der Erkenntnis tun mußte die Skepsis, wenn sie nicht nur über die in logischem Formelkram zum Teil erstarrten dogmatischen Schulen der Zeitgenossen einen verhältnismäßig billigen Triumph davontragen, sondern auch die klassischen erkenntnistheoretischen Leistungen etwa eines Aristoteles zersetzen wollte. Hier hatte sie mit einem ganz andern Gegner zu tun; aber auch ihm zeigte sie sich gewachsen. Die Ansicht, die sie hier zu bekämpfen hatte, läßt sich in Kürze etwa so zusammenfassen: durch die Definitionen lerne ich natürlich nicht die einzelnen Dinge erst kennen; Definitionen sind nur der höchste und schärfste Ausdruck für meine Kenntnisse von den Dingen; die Generalformeln, in die ich mein Erkenntnismaterial zusammenfassen kann. Die Beschaffenheiten der Dinge aber erkenne ich wissenschaftlich auf zweierlei Weise. Einmal indem ich sie aus allgemeinen Erkenntnissen ableite, deduziere; z. B. die Sterblichkeit der Menschen aus der Sterblichkeit der Lebewesen; oder (um unser früheres Beispiel zu gebrauchen) die Wohltätigkeit der Straßenbahnen aus der Wohltätigkeit aller Verkehrserleichterungen. Das ist die Methode der Deduktion, und ihr hauptsächliches Vehikel ist der logische Schluß. Mit diesem Prinzip haben wir sich die Skepsis ja bereits auseinandersetzen sehen. Oder aber — und das ist das Wichtige und Neue — ein solch allgemeiner Satz, aus dem eine Erkenntnis deduziert werden kann, läßt sich nicht auffinden. Dann müssen Einzelfälle gesammelt

und auf die in Frage stehende Eigenschaft hin untersucht werden. Aus ihnen wird dann die Erkenntnis aufgeführt, induziert. Das ist die Methode der Induktion. Um z. B. zu erkennen, ob dem Pferde die Eigenschaft der Warmblütigkeit zukomme, nützen mir allgemeine Sätze gar nichts, wenn ich noch nicht weiß, daß alle Säugetiere Warmblüter sind. Dann muß ich also möglichst viele Pferde auf ihre Blutwärme beobachten, und wenn ich in allen Fällen warmes Blut angetroffen, reift auf induktivem Wege die Erkenntnis: das Pferd ist ein Warmblüter. Gegen diese induktive Art der Erkenntnis (*ἐπαγωγή*) richtete die Skepsis den triftigen, in späteren Zeiten bis auf unsere Tage hinab immer wiederholten Einwand:[51]) die Induktion ist entweder unvollständig oder vollständig. Ist sie unvollständig, so kann sie niemals Erkenntnis begründen. Denn wenn ich nicht alle Einzelfälle untersucht habe, z. B. alle Pferde, kann ich nicht sicher sein, daß diese Eigenschaft wirklich der Gattung (dem Pferde) zukomme, da mir ja morgen ein Einzelfall begegnen kann, der die auf unvollständiger Induktion erbaute Erkenntnis umstößt. So kann nur vollständige Induktion Erkenntnis und Wahrheit verschaffen. Aber vollständige Induktion ist wegen der Unzahl der Einzeldinge unmöglich (ich kann nicht wirklich bei allen Pferden die Blutwärme messen). So stürzt auch die induktive Methode so gut wie die deduktive in sich zusammen unter der Last der skeptischen Gründe.

Diese Kritik der Induktion in ihrer fast verblüffenden Knappheit von wenigen Zeilen und die gehaltvolleren Argumente gegen die Deduktion, gegen Schluß und Beweis, sind neben der Zersetzung der Wahrnehmungsaussagen durch die Tropen des Aenesidem in der Tat die bedeutendste Leistung der Skepsis dort, wo sie den Angriff gegen die wesentlichen Formen unsrer Erkenntnis richtet. Die Skeptiker selbst haben das auch eingesehen, und die jüngere Schule hat den wesentlichen Extrakt der Aenesidemschen Tropen und die haupsächlichen Gründe gegen Schluß und Beweis in nur fünf Tropen zusammengefaßt, die als Quintessenz des griechischen Skeptizismus von Generation zu Generation weitergegeben werden konnten. Der Verfasser dieser neuen Tropen ist Agrippa, von dem wir schon anläßlich des äußeren Verlaufs der skeptischen Schule erfahren haben, daß man nicht mehr von ihm weiß, als daß er zwischen Aenesidem und Sextus gelebt haben muß. Agrippa sah richtig, daß in den zehn Tropen des Aenesidem der letzte (von dem Widerstreit der Meinungen)

ganz isoliert stand, daß sich aber alle andern auf den Tropus von der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung zurückführen ließen. Und ebenso richtig hat er gesehen, daß die wesentlichen Angriffe auf die Vernunfterkenntnis in den drei Sätzen enthalten seien: daß wir bei Schluß und Beweis uns entweder im Zirkel drehen, oder auf den regressus in infinitum geraten, oder bei einer unbewiesenen Voraussetzung stehen bleiben. Und so handeln denn seine fünf Tropen 1. vom Widerspruch in den Ansichten, 2. von der Relativität der Wahrnehmungen, 3. von dem Zirkelschluß, 4. von dem regressus in infinitum, 5. von den hypothetischen Annahmen. Oder in der Reihenfolge, wie sie die skeptische Tradition uns bewahrt hat, und im Urtext: 1. *τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας*, 2. *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*, 3. *τρόπος ἀπὸ τοῦ πρός τι*, 4. *τρόπος ὑποθετικός*, 5. *τρόπος διάλληλος*.[52])

Der wichtige Beweis gegen die Induktion konnte in diesen Tropen keine Stelle finden, da derselbe vermutlich erst von Sextus herrührt. Andere Skeptiker versuchten, die fünf Tropen durch zwei zu ersetzen, die aussagten: daß alles entweder durch sich selbst oder durch etwas andres aufgefaßt werde. Beides aber sei unmöglich. Denn aus sich selbst könne nichts aufgefaßt werden — wegen des Widerstreits der Meinungen über Denkbares und Wahrnehmbares; ein Kriterium aber, diesen Widerstreit zu schlichten, besitzen wir nicht. Durch ein andres aber kann nichts aufgefaßt werden; denn dies würde entweder durch sich selbst aufgefaßt (was nach dem eben Gesagten unmöglich) oder durch ein anderes, dies durch noch ein anderes usf. Dabei würden wir wieder ins Unendliche hinausgetrieben.[53]) Diese Reduktion der fünf Tropen auf zwei bedeutet zwar eine Vereinfachung, aber keine Verbesserung. Denn sie sind so allgemein gehalten, daß die Eigentümlichkeiten der griechischen Skepsis nicht mehr recht darin zur Geltung kommen.

Wie die Skepsis ihrer Kritik der sinnlichen Funktionen in der Weise des Widerspruchs noch einen allgemeinen Trumpf gegen jede Wahrheitserkenntnis angehängt hatte, so bergen auch ihre Versuche, die logischen Prozesse zu verdächtigen, in ihrem allmeinsten Teile Elemente, die ihre Spitzen gegen jedwede Erkenntnismöglichkeit gerichtet haben. Es sind die Partien, in denen man die Existenz eines Erkennungszeichens der Wahrheit, welcher Art auch immer, leugnet und schließlich die Berechtigung des Wahrheitsbegriffs in dessen ganzem Umfange in Frage stellt.

Es gibt kein Kriterium der Wahrheit.[54]) Denn wie sollte es sich zunächst ganz allgemein feststellen lassen? Die verschiedenen Philosophen sind hier verschiedener Ansicht. Diese sehen das Wahrheitskriterium in ganz etwas anderem wie jene und einige, wie wir Skeptiker, lassen seine Existenz dahingestellt. Soll hier eine Entscheidung getroffen werden, so sind die einzelnen Ansichten über das Kriterium auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen. Prüfen, *κρίνειν*, können wir aber nur, indem wir irgend ein Prüfungsmittel, ein *κριτήριον* besitzen. Doch dann beweisen wir die Gültigkeit des Kriteriums durch die Gültigkeit des Kriteriums und geraten in die Weise des Durcheinander. So muß dieses Kriterium seinerseits wieder bewiesen werden mit Hilfe eines andern Kriteriums, dieses wieder durch ein anderes und so ins Unendliche fort. Der *τρόπος εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*, der regressus in infinitum, ist eingetreten.

Aber wenn man sich auch durch diese allgemeinen Erwägungen nicht abhalten lassen wollte, nach dem Kriterium der Wahrheit zu forschen, so läßt sich ein solches aus ganz anderen Gründen niemals mit Sicherheit gewinnen. Die drei Fragen, auf welche die Untersuchung hier gerichtet sein würde, sind schlechterdings unentscheidbar. Es ist nicht auszumachen:

1. wer, welches urteilende Subjekt Kritiker, Richter über die Wahrheit sein, von wem, *ὑφ' οὗ*, geurteilt werden soll;
2. die Tätigkeit, durch welche, *δι' οὗ*
3. die Norm, mittels welcher, *καθ' ὅ*, das Subjekt durch seine Funktion entscheiden soll.

Um in skeptischen Bildern Unbekanntes durch Bekanntes zu erläutern: Es handelt sich um die Auffindung der drei ausschlaggebenden Faktoren bei der Feststellung von wahr und falsch, die in der Gewichtsmessung dem Wägenden, der Wage und der Stellung des Balkens entsprechen. Denn wer soll, um den ersten Punkt kurz zu berühren, hier der Urteilende sein? Der Mensch? Aber das ist schon eine unbewiesene Annahme. Denn einmal haben wir gesehen, daß Menschen und Tiere nach den Lehren der Skepsis nicht so prinzipiell Verschiedenes sind, wie die Dogmatiker behaupten; dann aber auch sind die Philosophen sich nicht im mindesten einig, was unter dem Menschen zu verstehen ist. Nach Demokrit ist er in Wahrheit nur „ein Komplex qualitätsloser Atome“, nach Plato „ein ungeflügeltes, breithufiges, zweifüßiges, für staatliche Wissenschaften empfängliches Tier.“[55]) Aber auch wenn man den Menschen als klar umrissene Gattung sich denken könnte,

wer von den Menschen soll über das Kriterium der Wahrheit urteilen? Der Weise? Welcher Weise, da sie alle untereinander im Widerspruch stehen? Und wird nicht immer ein noch Weiserer in Zukunft sich denken lassen, der wieder anders entscheidet? Aber warum überhaupt der Einzelne und nicht die Masse? Wenn wir nun der Masse das Urteil über „wahr" und „falsch" in die Hand geben, gleich erhebt sich der Einwand: wie, wenn die Wahrheit der Majorität der Durchschnittsmenschen sich nicht enthüllte und nur dem feiner und tiefer Blickenden verständlich wäre? Aber auch durch die Summe ihrer Angehörigen, durch die Anzahl kann die Masse nicht überzeugender wirken als der einzelne. Ihr quantitatives Moment wiegt so leicht wie das qualitative. Denn wenn man sich an die Übereinstimmung der Mehrzahl in der Aussage über das Wahrheitskriterium hielte, so trüge man ja gar nicht vielen, sondern nur einer einzigen bestimmten gleichen Seelendisposition Rechnung. Da man angenommenermaßen auf der Übereinstimmung des Verhaltens auf dem strittigen Punkt fußt, so träten sich nicht mehr einzelne und viele, sondern die eine gleiche Seelendisposition der Menge und die andere Seelendisposition des Einzelnen gegenüber und die Chancen stünden wieder gleich. Denn warum dem einen vor dem andern den Vorzug geben?

Mit dem ersten Punkt ist aber eigentlich die ganze Frage schon entschieden.[56]) Denn wenn wir kein urteilendes Subjekt haben, so auch keine Funktion, mit der, keine Norm, nach der es urteilen kann.

Aber zum Überfluß strömen die Gegengründe gegen eine mögliche Angabe des Kriteriums noch besonders reichlich. Gibt man den Gegnern auch ruhig zu, irgend ein Mensch, den sie bestimmen mögen, solle das urteilende Subjekt in unserem Falle sein, so treibt man sie durch die Frage: mit welcher Erkenntnistätigkeit soll es entscheiden? vollends in die Enge. Durch die Sinne? durch die Vernunft? durch beides? Alle drei Fälle sind ausgeschlossen. Daß die Sinne nicht in der Lage sind, die wirkliche Beschaffenheit der Dinge zu erkennen, ist in den neun ersten Tropen ausführlich dargetan worden.[57]) Aber auch das Denken nicht. Denn es steht, genau wie die Sinne, durchweg im Widerspruch mit sich selbst. Das Denken im Gorgias sagt aus: nichts sei wahr, das des Heraklit: alles sei wahr, das anderer: manches sei wahr. Überdies war die Leistungsunfähigkeit der logischen Operationen vorher entwickelt worden.[58]) Ebensowenig kann die Vereinigung

von Sinnen und Verstand über wahr und falsch zu Gericht sitzen. Denn zwei trügerische Zeugen geben zusammen nicht einen wahren. Und das um so weniger, als sich die Sinne oft als im Widerspruch mit der Vernunft befindlich erweisen.

Und was endlich den Nachweis von der Unmöglichkeit einer Norm, nach der die Wahrheit erkannt werde, anlangt, so hat sich hier die Skepsis mit allem Scharfsinn gegen die auf diesen Punkt gerichteten Ansichen der Stoiker gewendet. Diese nämlich hatten als die Norm der objektiven Wahrheit die unmittelbare Evidenz einer Wahrnehmung hingestellt, die *φαντασία καταληπτική*, nämlich die „greifbare Vorstellung", die sich den Beifall des Subjekts erzwingt.[59])

Die Bestreitung dieses Wahrheitskriteriums von seiten der Skepsis birgt Gesichtspunkte allgemein philosophischen Interesses. Abgesehen davon, daß die grobmaterialistische Anschauung der Stoa, die sinnliche Wahrnehmung sei ein Abdruck in der Seele, ein unvollziehbarer Gedanke ist, können wir überhaupt niemals in den sinnlichen Wahrnehmungen irgend etwas von einer an sich bestehenden Realität erfahren. Denn in ihr sind mir immer nur eigene Bewußtseinszustände (*πάθη*) gegeben, die von dem realen Substrat (dem *ὑποκείμενον*) naturgemäß verschieden sind. „Denn es ist der Honig nicht dasselbe wie mein Süßempfinden, und der Wermut wie mein Bitterempfinden, sondern unterscheidet sich davon. Wenn aber dieser Zustand sich unterscheidet von dem äußeren Substrat, so wird die Wahrnehmung durchaus nicht die des äußeren Substrats, sondern eines andern, davon Unterschiedenen sein." — Sowenig wie eine einzelne Wahrnehmung Wahrheitskriterium für Aussagen über objektive Realitäten sein kann, sowenig die logische Bearbeitung dieser Wahrnehmung, wie spätere Stoiker wollten. Denn an die objektive Realität kann ich allein durch das Denken nie herankommen. Ich kann also auch nicht etwa schließen, die Sinneswahrnehmungen seien den Dingen ähnlich, deren Natur sowohl den Sinnen wie dem Denken verschlossen bleibt. Etwas von den realen Dingen durch die gedankliche Deutung der Sinnesempfindung erkennen, ist genau so wenig angängig, wie von einem Bildnis des Sokrates durch gedankliche Deutung dieses Bildes die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit dem unbekannten Manne zu behaupten. — Dazu fügten die akademischen Skeptiker noch im einzelnen folgendes:[60]) Es unterscheiden sich die evidenten Sinneswahrnehmungen, die wahr sein sollen, in nichts von den evidenten Sinneswahrnehmungen, die falsch sind. Es gibt

also kein inneres Merkmal (ἴδιωμα), durch das die eine Wahrnehmung sich als falsch, die andre as wahr kund gäbe. Die Vorstellungen des Traums unterscheiden sich oft in nichts von denjenigen des Wachens: der Charakter der zwingenden Greifbarkeit kommt meiner Vorstellung von dem erfrischenden Trunk, von dem ich träume, genau so zu, wie derjenigen von dem Trunk, den ich wirklich einnehme. Und doch ist die erstere falsch. Im Affekt unterliegen wir nicht selten dem Zwang falscher Wahrnehmungen, der Gefahr dessen, was wir heute als Illusionen und Halluzinationen bezeichnen. Herkules hielt seine eigenen Kinder so sicher für diejenigen des Eurystheus, daß er den Bogen auf sie spannte![61]) Wenn wir zwei sehr ähnliche Gegenstände miteinander verwechseln, zwei Zwillinge, zwei Eier, zwei Schlangen, so führt die (falsche) Vorstellung des Eies Nr. 1, das ich für das Ei Nr. 2 halte, genau die gleiche Überzeugungskraft mit sich, wie die (richtige) Vorstellung des Eies No. 1, das ich für das Ei Nr. 1 halte.

Das wichtigste Wahrheitskriterium (καθ' ὅ) war nach allgemeiner Ansicht für Aussagen über die objektive Realität die sinnliche Wahrnehmung oder die gedanklich gedeutete Sinneswahrnehmung gewesen. Vergessen wir einmal — meint dazu Sextus — was wir soeben eingewandt haben, und gehen wir, die Gültigkeit der widerlegten Ansichten dabei voraussetzend, zu jenem Wahrheitskriterium 2. Grades, wie man es nennen könnte, über, um ja nichts von dem ununtersucht zu lassen, worauf die Dogmatiker Gewicht legen.[62]) Die φαντασίαι sind ein Erkennungszeichen der Wirklichkeit und berechtigen uns zu wahren Aussagen über dieselbe, wie etwa: jetzt unterhalte ich mich; jetzt ist Tag. Aber es gibt in der objektiven Realität eine Menge Verhältnisse, Eigenschaften und Dinge, die uns grundsätzlich niemals durch eine Sinneswahrnehmung und überhaupt niemals unmittelbar kund gegeben werden können. Das sind die ἄδηλα φύσει, das für unsre Natur nicht Offenbare:[63]) so etwa die Poren im menschlichen Körper, der Raum jenseits der Welt. Besitzen wir nun eine Möglichkeit, auch über diese ἄδηλα φύσει Aussagen zu machen, und gibt es auch für diese Aussagen ein sicheres Kriterium der Wahrheit? Darauf hatte man in der Stoa geantwortet: Gewiß; ein solches Kriterium besitzen wir. Es beruht auf einer Ausdeutung der φαντασίαι, die allerdings stets das letzte Kriterium bilden, und in deren Aussagen wir alle Wahrheit über objektive Realität verankern müssen. Aber für diese Verankerung selbst gibt es ein ganz eigenes gedankliches

Mittel, ein eigenes Kriterium, wie sie fehlerlos vorzunehmen sei. Dies Kriterium heißt das anzeigende Zeichen, *τὸ σημεῖον ἐνδεικτικόν*. Es besteht im wesentlichen in dem korrekten Schlußverfahren, durch das man aus einem *πρόδηλον* — d. h. also dort, wo es sich um objektive Realität handelt, aus einem den Sinnenaussagen entnommenen Urteil — über die Natur der *φύσει ἄδηλα* wahre Folgerungen zieht. Das Zeichen ist dabei der Vordersatz eines hypothetischen Urteils, das Bezeichnete (*σημειωτόν*) die Endaussage über einen nie erfahrbaren Teil der objektiven Wirklichkeit, das Bezeichnen der Akt des logischen Prozesses. — Beispiel wenn ein Körper sich willkürlich bewegt, besitzt er eine Seele. Hiergegen machte die Skepsis vor allem geltend, nachdem sie die epikuraisch-sensualistische wie stoisch-rationalistische Auffassung von der Natur des Zeichens zurückgewiesen, daß das *σημειωτόν* nur dann durch das *σημεῖον* bekannt werden könne, wenn es bereits in diesem enthalten sei, also keines Zeichens bedürfe. Aber damit wiederholt sie nur einen ihrer Einwände gegen die Bedeutung und Gültigkeit des Schließens und Beweisens, wie sie denn auch alle ihre übrigen Bedenken gegen die logischen Prozesse hier noch einmal geltend macht. Sind doch Schluß und Beweis selbst die vornehmsten *σημεῖα*, wenn sie unter den Gesichtspunkt gestellt werden: etwas unmittelbar nie Wahrzunehmendes in seinen Eigenschaften erkennen zu wollen.[64])

Steigt man zum Schluß noch auf den höchsten Gipfel dieser gegen das vernünftige Erkennen vorgeschobenen Bollwerke, auf denen der Wahrheitsbegriff als solcher einer vernichtenden Kritik unterzogen und aus ihr das Wesenlose aller Wahrheit gefolgert wird,[65]) so gelangt man in Höhen der Allgemeinheit, auf denen die dünne Luft der Abstraktion dem Geist kaum mehr zu atmen erlaubt. Ein wirklicher Stoff wird dem Denken hier nicht mehr geboten. Die Skeptiker selbst waren freilich anderer Meinung. Sie glaubten nicht eine Seifenblase zerstört, sondern den „Mauergrund" umgerissen zu haben, mit dem auch das Darüberliegende (die einzelnen Wahrheiten) mit umgerissen wird. Während wir uns mit der ermüdenden und rein formalen Anwendung der drei logischen Tropen auf das Urteil: es gäbe Wahrheit, ebensowenig aufhalten wollen wie mit dem Widerspruch der Meinungen über und den dialektischen Sophismen gegen dasselbe, stellen wir die allein ernst zu nehmende Argumentation Aenesidems in Kürze dar,[66]) die von einigen Historikern zu den glänzendsten

Einfällen der Skepsis gerechnet wird: das Wahre ist entweder etwas Sinnliches oder etwas Begriffliches, oder beides zugleich. Es ist aber nichts von alledem; also gibt es keine Wahrheit. Nichts Sinnliches; denn wer wollte den Sinn namhaft machen, durch den man die Wahrheit erfaßt? Nichts Begriffliches; denn es wird nicht von allen das Gleiche mit der Vernunft für wahr erklärt. Von einigen kann es aber auch nicht erkannt werden, wie der Widerspruch der anderen beweist. Nicht sinnlich und begrifflich zugleich; denn alles Sinnliche und Begriffliche kann nicht wahr sein, weil Sinnliches mit Sinnlichem, Begriffliches mit Begrifflichem, und Sinnliches mit Begrifflichem oft streitet; einiges Sinnliche und einiges Begriffliche aber auch nicht, da eben darüber, welches von beiden wahr ist, der Widerspruch herrscht.[67])

Man sieht, hier befinden wir uns schon in Regionen, wo der Boden des Tatsächlich-Nachprüfbaren verlassen und jede Fühlung mit dem Konkreten und Einzelnen verloren gegangen ist. Gegen die Wahrheit als solche richtet sich der Angriff, ohne Rücksicht auf ihre Erscheinung, und man ist sich nicht bewußt, daß die Wahrheit, losgelöst von wahren oder falschen Aussagen, ein abstrakter Begriff, eine Hülle ohne Inhalt ist, die man in ihrem Kern und Wesen nie treffen und verwunden kann, weil sie kern- und wesenlos aller gegen sie geführten Schläge spottet.

Soviel über die Ausfälle gegen das vernünftige Denken (und ihre Vereinigung mit den früheren gegen die Sinneserkenntnis), sowie gegen Wahrheitskriterium und Wahrheitsbegriff, soweit sie für den Skeptizismus in der Philosophie allein in Betracht zu ziehen sind. Denn, wer historische Vollständigkeit hier anstreben wollte, könnte noch Hunderte von Seiten mit ähnlichen Gedankengängen füllen. Man muß sich, zumal bei Sextus, oft durch einen Wust rein formaler Spitzfindigkeiten hindurcharbeiten, ehe man zu dem philosophisch Brauchbaren gelangt. Aber mit der Fülle von dialektisch-sophistischem Beiwerk, durch das die Skepsis auch über ihre wertvollen Gedanken ein ungerechtes Urteil so leicht hervorruft, halten wir uns nicht auf. Nur um auch diese Seite von ferne sehen zu lassen, greife ich ein sehr plumpes und ein sehr feines solcher Sophismata heraus. In beiden ist die Skepsis groß gewesen, und man kennt sie nicht, wenn man sie nicht ihre stumpfen Schläge wie ihre eleganten Hiebe gegen die Gegner hat austeilen sehen. So ist ein beliebtes der derberen Sophismen der skeptischen Schule das gegen ein Wahrheitskriterium gerichtete[68]): wenn

etwas wahr sein soll, d. h. wenn es sich um die Feststellung der Wahrheit von etwas handelt, so ist dieses Etwas entweder wahr oder falsch oder weder wahr noch falsch, oder sowohl wahr als falsch. Nun ist aber alles, was existiert, ein Etwas, und es muß also, was von dem Etwas gilt, auch von allen Dingen gelten. Alle Dinge sind entweder wahr oder falsch, oder weder wahr noch falsch, oder sowohl falsch als wahr. Daß aber jeder dieser Fälle zum Widersinn führt, leuchtet ein. Denn wenn alles falsch ist, ist auch dieses Etwas: alles ist falsch — falsch. Und wenn alles wahr ist, ist auch dieses Etwas: nichts ist wahr — wahr. Daß aber die Sätze, alles ist sowohl falsch als wahr und alles ist weder wahr noch falsch die Erkenntnis der Wahrheit ausschließen, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Das feinere Kampfspiel, das wie eine hübsch geschlagene Mensur anmutet, betrifft die Unmöglichkeit des Beweisverfahrens.[69]) Die Skeptiker leugneten die Möglichkeit, durch Beweis die Wahrheit zu erkennen; es gibt keinen Beweis, der wirklich etwas bewiese. Das aber hatten sie selbst auf alle erdenkliche Weise — zu beweisen gesucht. Diese Inkonsequenz machten sich die Dogmatiker der Zeit zu nutze und schlossen: Wenn es einen Beweis gibt (wie wir behaupten), so gibt es einen Beweis. Wenn es keinen Beweis gibt (wie die Skeptiker behaupten), so gibt es einen Beweis. (Denn sie beweisen ja selbst, daß es keinen Beweis gäbe.) Nun gibt es aber entweder einen Beweis oder keinen Beweis. In beiden Fällen aber gibt es einen Beweis. Also — gibt es einen Beweis. Halt! ruft der Skeptiker; dein Schluß ist falsch. Denn nimmst du an: wenn es einen Beweis gibt, so gibt es einen Beweis, so darfst du nicht des weiteren annehmen: wenn es keinen Beweis gibt, gibt es einen Beweis. Denn sonst würden aus den kontradiktorischen Obersätzen gleiche Schlußsätze folgen, was den Regeln der Logik widerspricht. Rücken aber die Dogmatiker dem Skeptiker noch schärfer auf den Leib, indem sie diese Entgegnung unter die kritische Lupe nehmen, so führt der Skeptiker nach einigen leichteren Schlägen (der Beweis: daß es keinen Beweis gibt, ist die einzige Ausnahme von der Regel: daß es keinen Beweis gibt) mit einem wundervollen Durchzieher den Gegner ab: Was wollt ihr eigentlich? Ihr habt nur gezeigt, daß sich für den Beweis auch gute Gründe geltend machen lassen, und wir, daß sich mit Grund dagegen reden lasse. So dogmatisch sind wir nicht, daß wir behaupten, unsre Gründe seien die wahren. Es gibt ja keine

Wahrheit! Wenn sich somit Grund und Gegengrund im Thema der Beweisbarkeit gegenüberstehen, so haben wir erreicht, was wir wollen: die Gleichkräftigkeit der Thesen, die Isosthenie, und die daraus notwendig folgende Epoché!

IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte: Naturzusammenhang — Werte — Gott.

Bis jetzt haben wir es mit der Polemik der Skepsis gegen die allgemeinen Prinzipien der menschlichen Erkenntnis zu tun gehabt, gegen die Formen des sinnlichen und vernünftigen Erkennens. Es folgt nun der Sturm auf die einzelnen Inhalte des Wissens. Ein solches Vorgehen von seiten der griechischen Skepsis erscheint eigentlich überflüssig; denn wenn unsere Erkenntnisprinzipien nicht geeignet sind, überhaupt richtig und widerspruchlos zu funktionieren, so können sie auch keinen einzigen Wissensinhalt erfassen oder erarbeiten. Aber es ist eine beliebte Methode des griechischen Skeptizismus (zumal der späteren Zeit), sich an den allgemeinen Widerlegungen nicht genügen zu lassen, sondern mit der Kritik bis ins Einzelne und Einzelste, also auch in dasjenige, was von den allgemeinen Sätzen der Skepsis selbstverständlich mitbetroffen wird, hinabzusteigen. Ihm schwebt immer das Ziel vor Augen, den Gegner, der durch die allgemeinen Ansichten, durch den ersten und zweiten Grund nicht überführt ist, durch speziellere Thesen, durch den dritten und vierten, ja durch eine Fülle und Unzahl von Gründen zu widerlegen. Es ist das wohl nur ein Ausdruck davon, daß sich die Skepsis der Ungeheuerlichkeit ihres Standpunktes bewußt war. Und so suchte sie, nachdem sie durch ihre Kritik der Sinnes- und Vernunfterkenntnis alles Wissen grundsätzlich vernichtet, die einzelnen und einzelsten Wissensinhalte der Reihe nach als Wahngebilde einer dogmatischen Denkart darzutun. Die einzelnen Wissensgebiete, die Summe der angeblichen Tatsachen der Erkenntnis aber, finden ihren vollkommensten Ausdruck in der Wissenschaft. Demnach ist der Angriff der griechischen Skepsis auf das System des Wissens gleichbedeutend mit der Zerstörung der einzelnen damals herrschenden wissenschaftlichen Disziplinen (*ἐγκύκλια μαθήματα*). Dieses kritische Zerstörungswerk hat uns Sextus in seinen elf Büchern gegen die Mathematiker übermittelt. Aber während die skeptische Polemik gegen die Formen des Wissens sozusagen ein ewiges Interesse beanspruchen darf (da diese Formen sich mit

den Zeiten nicht gewandelt haben), ist die skeptische Kritik der damaligen Disziplinen in erster Linie nur historisch interessant. Ob die Skepsis mit ihrer Zersetzung der Rhetorik, der Grammatik (Geschichte und Philologie), der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik der damaligen Zeit recht hat oder nicht — die Leistungsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis wird davon nicht betroffen. Die entsprechenden Wissenschaften von heute — soweit einzelne Disziplinen, wie Musik und Rhetorik, nicht überhaupt aus dem modernen System der Wissenschaften ausgeschieden sind — werden durch die skeptischen Argumente gegen die Wissenschaften des Altertums kaum gestreift;[70]) und die allgemeinen Gesichtspunkte in diesen Argumenten, wenn sie die menschliche Erkenntnis als solche treffen, sind schon berücksichtigt worden. Nicht ganz so rein historisch, wie die skeptische Bekämpfung der damaligen Spezialgelehrten, kann die Polemik des Sextus gegen die dogmatischen Philosophen eingeschätzt werden. Die einzelnen Gebiete der Philosophie waren nach antiker Einteilung Logik, Physik und Ethik. Auf diesen Gebieten haben sich gewisse fundamentale Prinzipien durch die Zeiten erhalten. Für die Logik leuchtet das von selbst ein. Aber die skeptischen Einwände gegen die logischen Schulen fallen, soweit sie für uns von Bedeutung sind, mit den Einwänden gegen die Formen der Vernunfterkenntnis, gegen das Schließen, Beweisen usw. zusammen, die wir schon kennen. Die einzelnen logischen Spitzfindigkeiten der stoischen und aristotelischen Schullogik aber lassen eben so kühl wie ihre skeptischen Widerlegungen. Auch scheint für eine Beachtung der Angriffe gegen die einzelnen Ergebnisse der alten Physik hier nicht der Ort. Nur das zentrale Prinzip, dessen Erforschung den Inhalt der gesamten Naturwissenschaft bildet, und seine Kritik kommt in Betracht. Gerade auf diesem Punkte aber entfaltet die Skepsis auch eine ihrer Glanzleistungen. Der Inhalt, um den es sich handelt, ist das Gesetz der Kausalität, und seine Kritik hatte, wie wir sahen, einer der größten Vertreter der Skepsis, Aenesidem, übernommen. In der Ethik haben sich die Anschauungen zwar mit den Zeiten auch gewandelt, aber von einem geschlossenen Fortschritt hier sprechen zu wollen, wäre mindestens sehr gewagt. Die wichtigsten Einwände der Skepsis gegen die angeblichen Wissensinhalte des sittlichen Bewußtseins sind auch heute noch ernster Berücksichtigung wert; nicht minder, was gegen die Dogmen der religiösen Erkenntnis von skeptischer Seite ist aufgebracht

worden. Hier, in der Begründung der ethischen und religiösen Skepsis, fällt der Löwenanteil dem akademischen Skeptizismus, näher dessen Führer Karneades, zu. Demnach wollen wir, was die Polemik gegen das inhaltliche Wissen und den Inhalt der Wissenschaften anlangt, uns auf den Angriff der Skepsis gegen den Hauptererkenntnisstoff im Physischen, Metaphysischen und Ethischen beschränken: auf die Behandlung der Thesen, daß an der Erkennbarkeit eines gesetzmäßigen Naturzusammenhangs, der Gottheit, der Werte grundsätzlich zu zweifeln sei.

Die Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge, der Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung, galt bis auf die jüngste Zeit als der Nerv des naturwissenschaftlichen Verfahrens. Die Naturwissenschaft soll die gegebenen Erscheinungen (etwa den Vorgang des Blitzes) als Wirkungen auf notwendige Ursachen (Entladung elektrischer Energie) zurückführen, und andererseits aus einem gegebenen Phänomen (z. B. der elektrischen Energie) womöglich seine sämtlichen Wirkungen (die Analyse des Wassers in H_2 und O usw.) ableiten. Sollte sich nun zeigen, daß das Kausalitätsprinzip ein reines Wahngebilde ohne objektive Geltung ist, daß es in Wahrheit gar kein ursächliches Wirken gibt und geben kann, so würden nach dieser Anschauung nicht nur alle Ergebnisse, sondern auch die gesamten Aufgaben der Naturwissenschaft dahinfallen, und jeder Inhalt dieser Disziplin verlöre allen Sinn. Daher ist die Anstrengung der Skepsis vornehmlich darauf gerichtet, diesen grundlegenden Begriff der Kausalität zu untergraben. Auf alle erdenkliche Weise, tiefsinnig und sophistisch, mit schwerem und leichtem Geschütz ist sie hier vorgegangen. Wir heben nur die bedeutendsten Beweisgruppen, in erster Linie die klassischen des Aenesidem, heraus, die uns sowohl von Sextus wie von Diogenes in klarer Wiedergabe erhalten sind.[71])

Sollte es Ursache und Wirkung in der Natur geben — schließt Aenesidem — so muß entweder Körperliches Ursache von Körperlichem, oder Unkörperliches Ursache von Unkörperlichem, oder Körperliches Ursache von Unkörperlichem, oder Unkörperliches Ursache von Körperlichem sein. Alle vier Fälle sind unmöglich, also gibt es keine Ursache. Körperliches kann nicht Ursache von Körperlichem, Unkörperliches von Unkörperlichem werden. Ein Körper kann weder durch sich selbst noch durch Verbindung mit einem andern Ursache eines andern Körpers werden. Nicht aus sich: denn er kann nicht mehr und nichts anderes bewirken, als

er selbst ist, als in seiner Natur, seinem Wesen liegt; nicht durch Verbindung mit einem anderen: denn diese beiden zusammen können auch, sozusagen, nicht aus ihrer Haut heraus, können nur bewirken, was sie beide zusammen sind und nicht mehr. Dieses Mehr aber wird gerade beim Kausalprinzip gefordert. Weiter: ein Körper, der Ursache eines anderen wird, wird aus einem zwei, und wenn er durch Verbindung mit einem anderen wirkt, werden aus zwei Körpern drei; so auch würden aus diesen zwei oder drei Körpern, wenn anders sie wieder zu Ursachen von anderen werden, vier oder sechs; aus den vier — acht u. s. f. ad infinitum; so daß aus einem einzigen Körper schließlich eine unendliche Anzahl (z. B. aus einem Samenkorn ein ganzer Wald) entstünde. Das aber ist widersinnig. Dieselbe Unbegreiflichkeit entsteht, wenn Unkörperliches Ursache von Unkörperlichem (also etwa eine Vorstellung Ursache einer anderen Vorstellung) sein soll. Niemals ist die Schwierigkeit zu umgehen, daß aus einer Einheit eine Vielheit, aus der Eins die Unendlichkeit entsteht. Noch undenkbarer aber sind die beiden übrigen Fälle, in denen angeblich Körperliches Unkörperliches (etwa die Lichtstrahlen eine Lichtempfindung), oder Unkörperliches Körperliches (etwa der Wille eine Armbewegung) bewirkt. Das ist nach Aenesidem alles aus dem Grunde unmöglich, weil Ursache und Wirkung niemals als völlig ungleichartig zu denken sind. Wie kann ich mir eine Wirkung denken, die mit der Ursache auch nicht das geringste gemein hat? Finden wir es doch schon unsinnig, daß aus einer Platane ein Pferd oder aus einem Pferd ein Mensch entstehen sollte. Um wieviel unsinniger ist der Gedanke, Körperliches könne aus Geistigem, Geistiges aus Körperlichem hervorgehen! Soweit reicht mit Sicherheit die Beweisführung des Aenesidem. Möglich ist, daß auch von den zahlreichen anderen Argumentengruppen sich noch einige auf Aenesidems Urheberschaft zurückführen. So das Dilemma: Entweder ist etwas als Ruhendes Ursache von Ruhendem, oder als Bewegtes von Bewegtem, oder als Ruhendes von Bewegtem, oder als Bewegtes von Ruhendem. Alle vierFälle sind gleicherweise unmöglich. Die ersten beiden deshalb, weil hier Ursache wie Wirkung sich im gleichen Zustande befinden und man deshalb beide auch mit gleichem Rechte sowohl als Ursache wie als Wirkung ansprechen kann. Ist die ruhende Säule Ursache des ruhenden Epistyliums, oder das ruhende Epistylium Ursache der ruhenden Säule? Ist das bewegte Rad Ursache von der Bewegung des drehenden Mannes, oder der drehende

Mann Ursache der Radbewegung? Aber Ruhendes kann ebensowenig Ursache von Bewegtem, noch Bewegtes Ursache von Ruhendem sein, wegen der Heterogenität beider Glieder. Weiter: die Ursache ist entweder zugleich, oder vor, oder nach der Wirkung. Nach der Wirkung ist absurd, denn dann wäre der Sohn vor dem Vater, die Ernte vor der Saat. Vor der Wirkung nicht; denn solange die Wirkung nicht da ist, der Sohn, ist auch das betreffende Objekt nicht Ursache, der betreffende Mensch nicht Vater. Ursache und Wirkung sind als solche nur durch einander verständlich, weil sie notwendig aufeinander bezogen sind. Sie müssen also zugleich sein. Das geht aber wieder nicht an, weil dann kein Kriterium mehr bestände, was Ursache und was Wirkung ist. Noch ein Widersinn im Begriff der Kausalität ist dieser: die Ursache kann nicht aus eigener Kraft wirken, z. B. das Feuer nicht aus sich allein brennen; sonst würde es immer brennen. Aber auch nicht in Mitwirksamkeit einer passiven Materie; also nicht mit dem Holz zusammen. Denn warum soll das Feuer hier mehr Ursache des Brennens genannt werden als das Holz? Beide sind zum Brennen gleich unentbehrlich. So wenig als in der Silbe di d mehr Ursache der Silbe ist als i, sowenig ist die Flamme mehr Ursache des Brennens zu nennen als das Holz. Passive Ursachen gibt es also nicht. Aber aktive auch nicht, wie gezeigt worden, also überhaupt keine. Mit noch anderen, weniger ernst zu nehmenden Gruppen skeptischer Einwände gegen den Ursachbegriff halten wir uns nicht auf. Sie sind alle in derselben antithetisch-disjunktiven Form abgefaßt: entweder dies oder jenes oder das, aber weder dies noch jenes noch das — also nichts.

Während nun diese Einwände, wollten wir denselben volle Beweiskraft zugestehen, vollauf genügen würden, das Kausalprinzip als ein widerspruchvolles und irreführendes hinzustellen, hat Aenesidem, abgesehen von seiner Polemik gegen die Möglichkeit kausalen Wirkens überhaupt, noch acht Tropen verfaßt, welche die hauptsächlichen und kaum vermeidlichen Gefahren in der Erkenntnis der Kausalität, falls solche doch in der Natur bestehen sollte, aufzählen.[72]) Es sind folgende: 1. die angenommene Ursache entzieht sich dem Augenschein und wird durch die Erscheinungen nicht zweifellos bezeugt, bleibt also Hypothese; 2. man leitet aus einer Ursache ab, was ebensogut aus anderen Ursachen folgen könnte. 3. Geordnete Erscheinungen werden auf Ursachen zurückgeführt, denen die gleiche Ordnung fehlt. 4. Von sichtbaren

Vorgängen wird in gewagter Analogie mit zu großer Sicherheit auf unsichtbare geschlossen. 5. Die (Natur)-Forscher gehen von strittigen Ursachen, den Grundstoffen oder Elementen, nicht von allgemein zugestandenen Sätzen aus. 6. Manche beachten nur die Naturerscheinungen, die zu ihren Voraussetzungen stimmen, aber nicht auch diejenigen, welche ihnen widersprechen. 7. Oft setzt sich die kausale Erklärung mit ihren eigenen Voraussetzungen in Widerspruch. 8. Sie erklären eine zweifelhafte Erscheinung aus einer ebenso zweifelhaften. — Beispiele zu diesen methodologischen Fehlern, die immer in der Wissenschaft gemacht worden sind und auch heute noch gemacht werden, anzuführen, erscheint überflüssig.

Mit alledem, und das ist bedeutsam, wollen die Skeptiker nicht etwa positiv behaupten, daß es keine Ursachen und keine Wirkungen in der Natur gäbe. Im Gegenteil. Sie verschließen sich der naheliegenden Annahme, es gäbe ursächliches Wirken in der Natur, keineswegs: gäbe es keine notwendig wirkenden Ursachen, so würde ja „Alles aus Allem", Pferde aus Mäusen und Elefanten aus Ameisen entstehen können. Deswegen ist es durchaus glaublich, daß Ursächliches besteht; zugleich aber auch glaublich, daß es nicht besteht — aus Gründen, die uns jetzt bekannt sind. Was bleibt da anderes übrig, als die skeptische Erklärung, sich weder für das eine noch das andere zu entscheiden, wegen der Isosthenie der Gründe?

Damit verlassen wir den Kampf der Skepsis gegen den Inhalt des naturwissenschaftlichen Erkennens. Die skeptische Kritik an dem Begriff des Atoms und des Elements (den „stofflichen Anfängen"),[73]) des physikalischen Körpers[74]) und der Mischung[75]) (was wir heute Verbindung nennen), an den Begriffen des Entstehens und Vergehens,[76]) an den Bewegungstheorien,[77]) an der Raum- und Zeitvorstellung[78]) lassen wir beiseite. Sie berühren den Inhalt unserer heutigen Physik und Chemie kaum mehr. Wohl aber tut dies die skeptische Analyse des Kausalprinzips, die wir in den philosophischen Theorien neuerer Zeit wieder werden aufleben sehen.

Jetzt folgt das Vorgehen der griechischen Skepsis gegen die religiösen Wissensinhalte.[79]) Es ist interessant und bemerkenswert, daß gleich am Eingang ihrer Untersuchungen über Gottesglaube und Religion die Skepsis nicht die Fragen: ob Götter

sind und welche Eigenschaften ihnen zukommen, aufwirft, sondern daß sie zuerst erörtert, wie die Menschen wohl zu den Vorstellungen der Götter gekommen sein mögen. Damit schenkte sie aber von vornherein dem, was wir heute Religionspsychologie nennen würden, eine Beachtung, die allen dogmatisch-religiösen Denkern naturgemäß fremd ist. Selbstverständlich klingen auch diese religionspsychologischen Präludien ganz skeptisch aus: ob die Begriffe von Göttern nur aus der Verehrung nützlicher Dinge wie Brot, Wein, Feuer, Wasser, oder der Furcht vor gewaltigen Naturphänomenen wie Donner und Blitz, Sonnen- und Mondfinsternissen, oder aus den Traumgesichten, oder der Beobachtung der regelmäßigen Bewegungen der Gestirne, oder aber aus den Machtsprüchen gewaltiger Heroen, die, um mehr Bewunderung und Ehrfurcht zu erzwingen, sich eine göttliche Macht angedichtet haben — ob die Begriffe von Gott aus solchen oder noch anderen Ursachen entstanden sind, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Von weitertragender Bedeutung aber ist die Antwort und ihre Begründung, welche die Skeptiker zu der zentralen Frage aller Religionsphilosophie gegeben haben, ob es Götter gibt? Während die dogmatischen Philosophen auf diesem Punkte sich in zwei Lager spalten, von denen das eine behauptet, es gäbe Götter (nämlich die Theisten), das andere, es gäbe keine (nämlich die Atheisten) — kommt die Skepsis zu dem Ergebnis: „man könne nicht mit mehr Grund behaupten, daß Götter seien, als daß keine seien“, weil die Gründe auf beiden Seiten gleichwögen.

Um das zu zeigen, entfaltet die griechische Skepsis nun alle Beweise, welche von den dogmatischen Philosophen für das Dasein Gottes aufgebracht wurden und nur von einigem Werte sind, in ihrer ganzen Kraft.[80]) Ein Leser, dem diese Partien vor Augen kämen und der nicht wüßte, welcher Sekte ihr Verfasser zugehört, würde auf einen überzeugten Gottverehrer schließen;[81]) so unparteiisch ist hier die Wiedergabe der gegnerischen Ansichten. Aber dann folgt auch deren Widerlegung auf dem Fuße. Die Beweise, welche das Altertum, (besonders die Stoa) für das Dasein Gottes aufgebracht hat, sind nach skeptischer Ansicht im wesentlichen drei. Einmal der Beweis aus dem consensus gentium, der *συμφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις*. Er besagt, daß alle Völker, Griechen und Barbaren, seit ewigen Zeiten an Götter glauben, wenn auch ihre Begriffe im einzelnen über die Art dieser

Götter noch so weit auseinander gehen. Falsche Meinungen aber und wandelbare Dinge dauern nicht lange; sie sterben mit denen aus, um deren willen sie erhalten wurden. Der Götterglaube nun hat sich unwandelbar erhalten — also sind Götter. Ein zweiter Beweisgang lautet: Die Ordnung, Schönheit und Harmonie der Welt, die regelmäßigen Bewegungen der Gestirne, die mit Vernunft und Einsicht begabten Geschöpfe — all das setzt notwendig einen allweisen ersten Urheber voraus, d. h. einen Gott. „Wenn auf einem Olivenbaum,“ so schloß Zeno, „melodisch klingende Flöten wüchsen, würde man wohl zweifeln, daß sich in dem Olivenbaum eine Wissenschaft des Flötenspieles befände? Wie? Wenn Platanen rhythmisch tönende Saiteninstrumente trügen? so würde man sicherlich urteilen, in den Platanen wohne Tonkunst. Warum sollte man also die Welt nicht für beseelt und weise halten, da sie aus sich beseelte und weise Wesen hervorbringt?“[82]) Dieser Beweis, den die Griechen den Beweis aus der kosmischen Ordnung (*τρόπος τῆς κοσμικῆς διατάξεως*) nannten, und den wir heute den physiko-theologischen Gottesbeweis zu nennen pflegen, und ebenso das erste Argument aus dem Consensus gentium sind durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf unsere Tage herab bei Theologen und Metaphysikern immer wiederkehrende Erwägungen geblieben. Nicht minder das dritte Argument, das sich aus den widersinnigen Folgerungen (*ἐκ τῶν ἀκολουθούντων ἀτόπων*) der Gottlosigkeit herleitet: Wenn es keine Götter gibt — so lautet die dürre Struktur dieses Beweisganges — so gibt es auch keinen Glauben an Götter, keine Götterverehrung, kein gottseliges Leben, keine Religion und keine Heiligkeit. Nun gibt es aber alles dies — also —.

Allen drei Beweisgängen aber lassen sich gewichtige Gegengründe entgegenstellen. Der Consensus gentium, wenn er wirklich bestünde, kann niemals etwas für die Wahrheit einer Ansicht verbürgen. Die Vorstellungen der plumpen Majorität, der ungebildeten Masse sind ein bedenklicher Stützpunkt für die Religion. Aber ganz abgesehen davon besteht dieser Consensus gar nicht. Sind denn wirklich alle Völker über das Dasein von Göttern einig? gibt es nicht erklärte Atheisten? Kann es nicht auch barbarische, wilde Volkstämme geben, die von einem Gott nicht die geringste Vorstellung haben?[83]) — Ebensowenig hält der Beweis aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, aus der Erschaffung vernünftiger Kreaturen Stich. Ist denn die Welt überhaupt durch-

gängig zweckmäßig eingerichtet? Wie erklären sich dann Übel, Not und Leiden aller Art, die dem Menschen Gefahr und Verderben bringen?[84]) Und ist die Vernunft nicht etwa eine zweischneidige Gabe, oft genug Werkzeug der Bosheit und der Niedertracht?[85]) Aber selbst zugegeben, daß Zweckmäßigkeit in der Welt sei, daß diese Welt die schönste und die beste sei (wie die Stoa behauptete), warum muß sie deshalb das Werk eines Gottes sein? Warum kann nicht die Natur, nach ihr immanenten physikalischen Gesetzen, die Welt hervorgebracht haben? Kennen wir denn die Kräfte der Natur wirklich so gut, um die Unmöglichkeit dieser Annahme darzutun? Wer wollte sich diese Einsicht wohl anmaßen?[86]) — Daß die Skeptiker auch mit dem dritten Einwand aus der Unsinnigkeit der Folgerungen spielend fertig wurden, wenn sie sich über die beiden ersten Herr gezeigt hatten, wird man sich denken können.

Den gleichen Widersprüchen wie der Gottesbeweis aber ist der Gottesbegriff nun ausgesetzt.[87]) Und zwar vor allem der Begriff eines persönlichen Gottes. Hier legt die Skepsis rücksichtslos alle Folgerungen bloß, zu denen die Vermenschlichung der Götter, der gröbere wie der feinere Anthropomorphismus, notwendig hindrängt. Ist Gott ein Lebewesen, ein Zoon, wie die Stoa annahm, so hat er wie jedes Lebewesen auch Sinne, und zwar die größtmögliche Anzahl, vermutlich noch mehr als fünf, als die entwickeltsten Lebewesen, die wir kennen. Dann schmeckt, riecht und hört er; aber dann schmeckt er auch Saures und Bitteres, hört Dissonanzen so gut als Konsonanzen; kurz er erleidet all die Unlust und Beschränkungen, die an die Funktion des sinnlichen Wahrnehmens nun einmal notwendig gebunden sind. Auch ist er vergänglich wie alles Sinnliche. Das aber ist mit der Vollkommenheit und Allgenügsamkeit Gottes unvereinbar. Aber auch wenn wir auf Gott nur die höchsten Eigenschaften eines Lebewesens, die moralischen, übertragen wollen, geraten wir in Widersprüche. Denn alle Tugenden können wir Gott nicht zusprechen, wie sie doch andererseits für ein vollkommenes Wesen erfordert werden. Gott kann z. B. nicht Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Geduld besitzen; denn jede dieser Tugenden setzt eine Unvollkommenheit voraus, in deren Überwindung sie besteht. Geduldig, so bemerkt Sextus feinsinnig, ist der, welcher unter Brennen und Schneiden stark bleibt, nicht der, welcher Honigtrank schlürft; und Unvollkommenheiten erdulden, kann doch von Gott nicht ausgesagt werden.

Auch Tapferkeit kann Gott nicht zugesprochen werden, da sie nur für den auszuüben ist, dem etwas furchtbar erscheint; Gott aber erscheint nichts furchtbar. Auch Seelengröße geht ihm ab, da er sich über nichts Unangenehmes, Kleinliches, Schmerzliches erheben kann. Selbst die Weisheit kann keine Eigenschaft Gottes sein, denn sie besteht ja in der Einsicht von dem, was gut, böse, was gleichgültig ist. Wie aber soll Gott dies kennen, wenn er es nicht selbst erlebt hat? Gott kann so wenig Schmerz und Leiden verstehen, wie der Blinde sich von rot oder grün eine Vorstellung machen kann. Darum besitzt auch Gott keine Kunst, keine *τέχνη*, die immer in der mühsamen Erarbeitung des Erreichten besteht. Kommen aber Gott von Natur alle Vollkommenheiten zu, so kann man von einer Kunst bei ihm ebensowenig reden, wie bei Fröschen oder Delphinen von der Kunst des Schwimmens. Aber auch ganz allgemein — alle offenen und versteckten Anthropomorphismen beiseite gelassen, ist Gott nicht denkbar. Denn er ist weder endlich noch unendlich. Endlich nicht, weil jede Endlichkeit eine Beschränkung ist, d. h. eine Unvollkommenheit, und das Unendliche dann vollkommener wäre als Gott. Unendlich nicht, weil Gott dann an keinem Orte wäre, also unbeweglich, und also leblos. Vor allem kann man Gott nicht die Haupteigenschaft, um deren willen man an ihn glaubt, die Vorsehung zusprechen.[88]) Gerade das Walten einer Vorsehung aber war von den Stoikern in allen Tonarten besungen worden. Hier stellt uns die Skepsis nun folgende heikle Alternative: entweder Gott übt für alles Vorsehung oder nur für einiges. Für alles nicht, denn die Unzahl der Übel und Schlechtigkeiten in der Welt, das Glück der Bösen und das Unglück der Guten[89]), können doch unmöglich als Werke der Vorsehung angesehen werden. Also nur für einiges. Warum aber nicht für alles? Vier Möglichkeiten stehen offen — alle gleichermaßen absurd. Entweder Gott kann für alles und will für alles Vorsorge tragen — woher dann die Übel in der Welt? Oder Gott will zwar, kann aber nicht — wie verträgt sich das mit Gottes Allmacht? Oder er kann zwar, will aber nicht — wie verträgt sich das mit Gottes Güte? Oder er kann nicht und will nicht — dann ist Gott sowohl schwach als schlecht. Man sieht, die Disjunktion ist vollständig, und jedes ihrer Glieder erhebt eine neue, schier unüberwindliche Schwierigkeit gegen den Glauben an eine Vorsehung.

Hatte die Skepsis Argumente von solchem Kaliber zur Zersetzung jeglicher Gottesvorstellung zur Verfügung, so kann man sich denken, daß es ihr leicht wurde, spielend die schon an sich und in sich wankende Spezialreligion des Hellenismus zu zerstören. Den ganzen Aberglauben der Divination, auf welche die Stoiker so großen Wert legten, der Wahrsagekunst und der Vogelschau deckten die Skeptiker in seiner Rückständigkeit auf;[90]) dem gesamten Polytheismus des Volksglaubens hielten sie unter anderem[91]) die nach Art der Soriten geformten Erwägungen entgegen, daß wegen der wesentlichen Gleichartigkeit des vermeintlich Göttlichen mit dem anerkannt Ungöttlichen die Grenzen fließend seien und so alles entweder vergöttlicht oder entgöttlicht werden müsse: Ist Zeus ein Gott, so muß es auch sein Bruder Poseidon sein; wenn dieser, dann auch der Stromgott Achelous und der Nilus; aber auch die Quellen des Nilus, alle anderen Bäche usf. Sind Sonne und Mond Gottheiten, so auch die übrigen Planeten, so auch die Fixsterne; und wenn diese, so auch der Regenbogen und die übrigen Himmelserscheinungen, Wolken, Regen und Sturm.[92])

In dieser und ähnlicher Weise zogen die Skeptiker gegen den Dogmatismus der Volksreligion zu Felde. Wohlverstanden immer nur gegen den Dogmatismus der Religion, nicht gegen diese selbst. Denn in Bezug auf die religiösen Erkenntnisse stehen sich, wie bei jedem materialen Erkenntnisinhalt, gleich starke, sich die Wage haltende Erwägungen gegenüber. Für den Skeptiker folgt daraus der totale Zweifel über den betreffenden Gegenstand, nicht aber eine Negation der positiven Ansicht. Er bekämpft also nicht so sehr das Dasein der Götter, als die zuversichtlichen Aussagen des Dogmatikers über dasselbe. Dies ist wichtig im Auge zu behalten, um den Kern der skeptischen Bemühungen nicht mißzuverstehen.

Wie der Inhalt der Naturwissenschaft dadurch hinfällig wurde, daß ihm durch die Zersetzung seiner Basis gewissermaßen der Boden unter den Füßen entzogen wurde, wie die Religionsphilosophie unter den Schlägen gegen grobe wie verfeinerte Gottesvorstellungen in sich zusammenstürzte, so verlöre nun auch die gesamte Moralwissenschaft — eine in damaliger Zeit blühende Disziplin — allen Sinn, wenn ihre obersten Begriffe sich als widerspruchvoll und unhaltbar erweisen sollten.[93]) Auf dies Ergebnis werden die Anstrengungen der skeptischen Ethik gerichtet sein

müssen. Der moralphilosophische Standpunkt dieser griechischen Skeptiker läßt sich in den einen Satz zusammenfassen: die Erkenntnismöglichkeit der sittlichen Werte wird bezweifelt. Und die Begründung, ebenso knapp formuliert: wir erkennen die sittlichen Werte nur wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Aber warum? Hauptsächlich sind es zwei Gedankenreihen, welche diese skeptischen Thesen stützen sollen. 1. Wir erkennen die sittlichen Werte nur, wie sie uns erscheinen; denn das, was an sich, *φύσει*, gut oder schlecht ist, müßte für alle in gleicher Weise gut oder schlecht sein; so wie der Schnee, weil er seiner Natur nach kalt ist, alle frieren macht, und das Feuer, weil es seiner Natur nach warm ist, alle wärmt, so müßte etwas, das seiner Natur nach gut oder schlecht ist, auch allen gut oder schlecht erscheinen.[94]) Aber auf nichts, was für gut oder schlecht gilt, trifft diese Bedingung zu. Von den bisher für sittlich oder unsittlich ausgegebenen Werten erfreut sich kein einziger allgemeiner Anerkennung. Und das gilt sowohl für die Begriffe, welche die Laien (*ἰδιῶται*), als für diejenigen, welche die Philosophen aufgestellt haben.[95]) Nehmen wir die einzelnen Menschen vor, so sehen wir, daß die einen dies, die andern jenes als ein Gut erachten; die einen Ruhm, andere Gesundheit, noch andere Reichtümer. Jeder hält das für ein Gut, was seine Individualität am meisten reizt.[96]) Noch deutlicher wird der Widerspruch über die sittlichen Werte, wenn wir die ganz getrennten Moralanschauungen der verschiedenen Völker und Nationalitäten ins Auge fassen. Mit einer Fülle von Beispielen[97]) ist hier die griechische Skepsis bei der Hand — Beispiele, die sie den Sitten und Gesetzen, dem äußeren Brauche, ja dem, was bei den verschiedenen Völkern für schön oder häßlich galt, sowie den spezifisch moralischen Wertungen gleichmäßig entnimmt. So gelte bei den Griechen die Päderastie für widergesetzlich, bei den alten Thebanern aber sei dies nicht der Fall gewesen. Es gibt Völker, bei denen es Sitte ist, daß die Mädchen die Mitgift aus der Buhlerei zusammenbringen. Räuberei zu treiben scheint Griechen und Römern eine Ungerechtigkeit, den Ciliciern sogar rühmlich. Daneben aber wird auch der Unterschiede darin gedacht, daß die einen Völker Ohrringe tragen, andre nicht, einige die Neugeborenen tätowieren, andre nicht. Weiter wies man auf Abweichungen in den Kultusgebräuchen hin: bei den Tauriern in Skythien war es Brauch, die Fremden der Artemis zu opfern; in Rom und in Griechenland ist es verboten,

einen Menschen an heiliger Stätte zu töten usw. Aus alledem schloß die Skepsis, daß die sogenannten sittlichen Werte, die *ἀγαθά* und *κακά* nicht an sich (*φύσει*) oder absolut genommen so oder so beschaffen seien, sondern nur in bezug auf[98]) die einzelnen Individuen oder Völker, auf Römer, Ägypter, Inder. Die nämliche Relativität der ethischen Werte erhellt auch, wenn man sich von den moralischen Anschauungen der Laien ab- und denjenigen der Philosophen zuwendet.[99]) Auch hier nirgends ein fester Punkt, kein einziges von allen Philosophen anerkanntes Gut. Man zeigte triumphierend auf die Meinungsverschiedenheiten in den moralphilosophischen Elementarfragen zwischen Cynikern und Cyrenaikern, Stoikern, Epikuräern, Akademikern und Peripatetikern. Man stellte die Anschauung des Aristipp, der die sinnliche Lust zum höchsten Gut erhob, dem Ausspruch des Cynikers gegenüber: „Rasen möchte ich lieber, als mich freuen"; man nahm irgend einen Begriff wie den der Gesundheit vor[100]), um nachzuweisen, wie er in den verschiedenen Philosophenschulen bald als höchstes Gut (Simonides), bald als Gut zweiter Ordnung (Krantor), bald als überhaupt kein Gut (Stoiker) ist hingestellt worden. Also sowenig wie unter Völkern und Laien, sowenig herrscht unter den Philosophen über die moralphilosophischen Objekte Einigkeit. Ein allgemeingültiger absoluter Wert, dessen Kriterium wäre, daß er auf alle eindeutig wirkte, hat sich noch nicht gezeigt.

Aber noch auf einem ganz anderen, in seiner Ausführung nicht minder geistreichen Wege sucht man die Unerkennbarkeit der ethischen Grundwerte darzutun. Diese zweite Gedankenreihe besteht vor allem in der zersetzenden Kritik der bisher aufgetretenen moralphilosophischen Anschauungen. Ein Einblick in diese einschneidende Kritik mag wenigstens die weittragendsten Einwände der ethischen Skepsis berücksichtigen, ihre Polemik gegen Einzelheiten dagegen (wie gegen die Gütereinteilungen u. a.) als nur von ephemerem Wert beiseite lassen. Zweifellos eines der bedeutsamsten Bedenken,[101]) das eigentlich die Grundlage der gesamten antiken Ethik im Innersten berührt, ist gerichtet gegen die Bestimmung des Guten als das zur Glückseligkeit Führende, oder das Nützliche, oder das um seiner selbst willen Erstrebenswerte — Bestimmungen, in denen, wie Sextus mit Recht meinte, die meisten antiken Philosophen einig sind. Aber — so verläuft nun der skeptische Gedankengang weiter — durch all das erfahre ich über das Gute selbst gar nichts; was das Gute ist, wird mir nicht gesagt.

Nur von einer spezifischen Eigenschaft des Guten erhalte ich bestenfalls Kenntnis, nämlich, daß es zur Glückseligkeit führt, oder nützt, oder erstrebenswert ist. Aber entweder kommen diese Eigenschaften auch anderen Dingen zu und sind also kein Kriterium für das Gute; das eigentümliche Wesen des Guten wird uns durch sie nicht vermittelt; oder sie kommen nur dem Guten zu; dann müßte ich mir von einer spezifischen Eigenschaft eines Dinges aus das Wesen des Dinges vorstellen können, was nicht angeht. So wenig wie ein Ochs durch das Brüllen, noch ein Pferd durch das Wiehern erklärt werden kann, weil ich, um Wiehern und Brüllen zu verstehen, schon Pferd und Ochsen kennen muß, so wenig kann ich das Gute durch die ihm eigentümlichen Eigenschaften erläutern, weil ich dazu das Gute schon kennen müßte. Also der umgekehrte Weg wäre der richtige. Erst müßte das Wesen, der Inhalt des Guten angegeben werden und dann daraus abgeleitet, daß das Gute nützt, zur Glückseligkeit führt, erstrebenswert ist. Den besten Beweis für diese ihre Anschauung, daß man auf dem üblichen Wege nicht weiterkommt, sehen die Skeptiker in der Tatsache, daß aus den allgemeinen Bestimmungen über die Glückbeförderung, den Nutzen, das Erstrebenswerte des Guten der tatsächliche Inhalt des Guten, das, was nun gut ist, nicht abgeleitet werden kann. Denn fragt man die Philosophen, welche in den angeführten Bestimmungen alle einig sind, was denn zum Glücke führe, was nütze, was erstrebenswert sei — so gehen die bis dahin Einigen weit auseinander, indem die einen die Lust angeben, andere die Tugend, andere die Schmerzlosigkeit, noch andere noch anderes. Woher diese Widersprüche, wenn in den gegebenen Bestimmungen nicht nur Eigenschaften, sondern das Wesen des Guten erfaßt wäre?

Nicht minder tötlich wird von der skeptischen Kritik eine im Altertum sehr beliebte Sanktion des Sittlichen getroffen, nämlich die Zurückführung des Sittlichen auf das Natürliche. Das vernunftgemäße Leben ist sittlich, denn es ist das naturgemäße — in der Vernunft besteht die wahre Natur des Menschen, hatten die Stoiker gelehrt. Die Summierung der Lust, das Streben nach Schmerzlosigkeit ist sittlich, denn es ist natürlich — Tier und Mensch fliehen von Natur den Schmerz und suchen die Lust. So die Cyrenaiker und Epikuräer. Hier machen nun die Skeptiker darauf aufmerksam, einmal, wie leer und abstrakt dieses Prinzip des Natürlichen wieder ist und wie es als solches den verschiedensten,

ja entgegengesetzten Inhalten offen steht. Unter der Sanktion des Natürlichen, so meinte die Skepsis,[103]) kann ich jeden beliebigen Inhalt in das Prinzip der Sittlichkeit hineintragen; ich kann sagen: von Natur erstrebenswert sei der Mut, weil Löwen von Natur zum Mutigsein neigen und Stiere und Hähne und einige Menschen — ich kann aber auch sagen: von Natur erstrebenswert sei die Feigheit, da Hirsche und Hasen und andere Menschen von Natur zur Feigheit neigen. Oder, um gleich auf die Grundgegensätze im Inhalt der nacharistotelischen Moralphilosophie zu kommen, ich darf mich nicht mit Epikur darauf berufen, daß alle Lebewesen nach Lust streben und die Lust als das natürliche Objekt des Willens auch das sittliche sei; denn der stoische Weise z. B. sucht Anstrengung, Arbeit und Mühen auf und flieht die Lust. Darin betätigt er ja eben nach stoischer Lehre die wahre Natur des Menschen! Aber diese Lehre ist ebenso einseitig, solange der epikureische Weise die Lust erstrebt und aller Arbeit und Mühe, welche nicht einen höheren Lust- als Unlustertrag abzuwerfen verspricht, aus dem Wege geht. Außerdem sind die auf der Brücke des Naturprinzips sich aufbauenden moralischen Analogien zwischen den verschiedenen Naturwesen, also zwischen Mensch und Tier, gefährlich, weil sie zu einer vorgefaßten Deutung tierischer Instinkte durch menschliche Vernunftgründe, und menschlicher Entschließungen durch animalische Triebfedern verleiten; und unter dem schützenden Mantel eines Begriffs Natureigenschaften der Tiere einfach auf den Menschen und vice versa übertragen. Wenn von stoischer Seite[104]) gegen die Lustlehre Epikurs geltend gemacht wurde, daß bereits unter den Tieren großmütige und nur um des Ehrenhaften (*γενναῖον*) willen unternommene Handlungen vorkämen, wie die Zweikämpfe zwischen Hähnen und Stieren, welche bis zum Tode ohne Aussicht auf Lust miteinander streiten, so ist in Erwägung zu ziehen, daß blinde Instinkte nicht moralische Handlungen sein können, daß aber auch das instinktive Motiv des Kampfes hier keineswegs die Ehre, sondern lediglich die Führung der Herde ist. Vor allem aber beweisen diese Analogien niemals, daß, was für ein Lebewesen natürlich ist, es auch für die Exemplare einer andern Gattung sein muß. Erstrebten wirklich von Natur alle Tiere Lust, so wäre damit die Natürlichkeit des Luststrebens für die Menschen nicht im mindesten dargetan — und gibt es auch wirklich von Natur selbstlose Handlungen unter den Tieren, so wäre dadurch die Selbstlosigkeit als für den Menschen natürlich

keineswegs erwiesen. So ist der Begriff des Natürlichen ähnlich wie der der Glückseligkeit oder des Nutzens ein leerer abstrakter Begriff, der aus sich heraus keinen Inhalt hergibt, vielmehr solchen erst von anderswoher zu empfangen hat. Damit genug der Proben von der skeptischen Kritik moralphilosophischer Theorien. Diese Kritik hatte keinen andern Zweck als auch die vorhingenannten, mehr systematischen Argumente, nämlich die Unerkennbarkeit der sittlichen Werte darzutun. Damit reiht sich die Ethik nur in den einheitlichen Plan des skeptischen Lehrgebäudes ein. Was aus anderen Gründen von den sinnlichen Dingen, von Baum und Haus erwiesen wird, gilt nun auch von den sittlichen Dingen: ihr Ansich bleibt unerkennbar. Das skeptische Vermögen, die *σκεπτικὴ δύναμις*, über die Beschaffenheit der Dinge an sich einander entgegengesetzte, gleich gut begründete Thesen aufstellen zu können, erstreckt sich nun auch auf die Moralphilosophie. Daß der Mord, der Diebstahl usw. an sich gut sei, kann ebenso leicht bewiesen werden, wie daß diese Handlungen böse sind. Beide Beweise haben gleich recht und gleich unrecht. Denn sie streiten um ein unerkennbares Etwas. Und so war es kein sophistisches Kunststück, sondern ganz im Einklang mit den tiefsten ethischen Überzeugungen der Skepsis, wenn einer ihrer größten Vertreter in verantwortungsvoller Mission nach Rom gesandt den einen Tag für, den andern gegen die Gerechtigkeit sprach.[105])

Wir würden uns aber ein einseitiges und unvollständiges Bild dieser ethischen Skepsis der Griechen bilden, wenn wir auf die negativen Resultate allein unsern Blick richten wollten. Vielmehr gilt es noch, den zwar mageren, aber für die Beurteilung dieses Skeptizismus um so wichtigeren positiven Kern herauszuschälen. Wir haben schon wiederholt betont, daß die Pyrrhoniker zwar das Ansich der Dinge für unerkennbar hielten, die Auffassung sinnlicher Wahrnehmungsbilder aber, der *φαινόμενα*, der Phänomene als Bewußtseinstatsachen durchaus anerkannten. Und die Parallelerscheinung findet sich nun auf ethischem Gebiete: auch hier bezweifeln sie die Erkenntnis der absoluten Werte, des Guten und Bösen an sich, verschließen sich aber nicht der Einsicht, daß uns Verschiedenes als gut, anderes als übel erscheine. Fragen wir nun aber, was auf sittlichem Gebiete den Erscheinungen der sinnlichen Dinge, also dem Gesichtsbilde eines Baumes im Gegensatz zum Baum an sich entspreche, so erhalten wir die unerwartete Antwort: Die Überlieferung der Sitten und Gesetze.[106]) Was

die Sitten unsres Landes, was Brauch und Gesetz vorschreiben, das „erscheint" uns als gut, das Gegenteil als schlecht. Frommsein z. B. als ein Gut, Unfrommsein als ein Übel. Nur daß Frommsein an sich ein Gut, Unfrommsein an sich ein Übel sei, wird bezweifelt.

V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus.

Wir haben uns in der Darstellung des griechischen Skeptizismus an dessen ursprüngliche Problemstellung gehalten: Wie sind die Dinge beschaffen? wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? was folgt für uns aus diesem unserm Verhalten? Die skeptische Lösung des 1. Problems ist mit einiger Ausführlichkeit bereits behandelt worden. Fassen wir dieselbe in wenige Sätze noch einmal zusammen und sehen zu, was aus denselben für die Entscheidung der noch ausstehenden (2. und 3.) Fragen für Folgerungen erwachsen.

Was die Beschaffenheit der Dinge anlangt, so steht jeder Aussage über dieselbe mit gleich gutem Recht eine andre gegenüber. Und diese Gleichkräftigkeit, diese Isosthenie von These und Antithese ist kein Zufall, sondern notwendig und wohlbegründet. Denn alle Erkenntnismittel, durch welche die Beschaffenheit der Dinge aufgefaßt werden könnten, sind trügerisch: Sinne und Vernunft führen, sowohl jedes für sich als auch beide zusammen, zu widerspruchvollen Resultaten. Der Schatz der Argumente für die Unzuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntnis war in den Tropen des Aenesidem niedergelegt worden. So wenig wie die sinnliche Wahrnehmung aber, enthüllt uns nun das vernünftige, logische, begriffliche Erkennen die Beschaffenheit der Dinge. Die skeptische Polemik gegen die Begriffe, gegen Schließen und Beweisen, gegen die Möglichkeit eines Wahrheitskriteriums; ihre Kritik der Induktion, die Zusammenfassung aller wesentlichen Punkte in der Zersetzung beider Erkenntnisarten durch die fünf Tropen Agrippas — all das ist uns noch frisch in der Erinnerung. Ebenso die Zweifel nicht nur an den Formen, sondern auch an dem Inhalt unsrer vermeintlichen Erkenntnisse: der Sturz der einzelnen Wissenschaften, der Natur-, der Religions-, der Moralwissenschaft. Die Folge von alledem ist die Lösung des ersten Problems: die Beschaffenheiten der Dinge sind unerkennbar, oder, vorsichtiger ausgedrückt, sind unerkannt. Und zwar der Dinge in der weitesten Bedeutung des Wortes; es ist ebensowenig zu erkennen

möglich, wie das Ding „Tisch“ oder das Ding „Atom“ oder das Ding „Tugend“ oder das Ding „Gott“ beschaffen ist. Man sieht, an Extensität läßt der griechische Skeptizismus nichts zu wünschen übrig. Denn er erstreckt sich auf alle nur erdenkbaren Erkenntnisgebiete. Aber von der anderen Seite darf uns diese Totalität nicht verleiten, die Einschränkungen in dem Satze: „Die Beschaffenheiten der Dinge sind unerkennbar“ neben seiner gewaltigen Ausdehnung außer acht zu lassen. Diese Einschränkungen treten auch mit jener allgemeinen Ausdehnung gar nicht in Widerstreit. Sie betreffen nämlich gar nicht die Gebiete, auf denen der Satz gilt, sondern den Sinn, in dem er gilt. Diesen erfaßt nur, wer sich gegenwärtig hält einmal, was der Begriff der Dinge für die Skepsis bedeutet, und dann, daß der Satz jede dogmatische Auslegung von sich weist. „Dinge“ sind in dem skeptischen Satze nur als Dinge an sich, als Grund der Erscheinungen zu verstehen, wie aus allem bisher Gesagten erhellen muß; also der Skeptiker sagt nicht, daß er die Beschaffenheiten der ihm erscheinenden Dinge nicht erkenne; daß ihm der Honig nicht süß, der Mord nicht schlecht, Gott nicht vorsorglich „erscheine“; sondern nur, daß er nicht wisse, ob diese Eigenschaften dem Honig an sich, dem Morde und Gott an sich zukämen. — Unter dem „sind unerkennbar“ darf nicht dogmatisch die ewige, prinzipielle Unerkennbarkeit verstanden werden; sondern nur, daß diese Dinge bis zum gegenwärtigen Augenblick unerkennbar zu sein scheinen. Wenigstens dem Pyrrhoniker, der den dogmatischen Negativismus einiger Akademiker verwirft. Denn sonst würde er mit sich selbst in Widerspruch geraten; erkennt er doch keine generellen Wahrheiten an, sondern nur individuelle, d. h. seine subjektiven Bewußtseinszustände. Nach diesen Vorerinnerungen wird es leicht sein, die Antworten auf die zwei noch ausstehenden Fragen zu geben. Die erste derselben lautete: Wie müssen wir uns zu den Dingen verhalten? Hier läßt sich die Antwort der Skepsis am klarsten unter zwei Gesichtspunkten betrachten; jeder Teil der Antwort entspricht dabei einem bestimmten Teile der Frage. Denn auch diese spaltet sich ganz naturgemäß in die beiden Probleme: was dürfen wir den Dingen gegenüber nicht tun, und was dürfen wir tun? Die Antwort wird also nur dann vollständig sein, wenn sie unser negatives und positives Verhalten den Dingen gegenüber zum Ausdruck bringt. Mit dem negativen Verhalten beginnen wir. Es ist für die Skepsis, ihrer vorwiegend destruktiven Tendenz entsprechend, das wichtigere.

Aus der Unerkennbarkeit der Dinge folgerten die griechischen Zweifelschulen zunächst ganz allgemein, daß sich der Mensch den Dingen gegenüber nur spähend (das ist die ursprüngliche Bedeutung von skeptisch), nur zurückhaltend (ephektisch), immer forschend (zetetisch), niemals überzeugt (dogmatisch), stets verlegen (aporetisch) verhalten müsse. Daher nannten sich die Anhänger dieser Lehre: Skeptiker, Zetetiker, Aporetiker, Ephektiker — auch wohl nach dem Stifter der Schule Pyrrhoniker.[107]) Doch hatten manche gegen die letztere Bezeichnung etwas einzuwenden: da nämlich der Mensch nach den Lehren der Skepsis nichts als seine eigenen Bewußtseinszustände erkennt, so kann er nie sicher sein, diejenigen eines anderen (also etwa die Seelendisposition eines Pyrrho) zu besitzen.[108]) Es ist ebenso nur eine Konsequenz der Prinzipien, wenn die griechische Skepsis es ablehnte, in gleicher Weise wie die anderen, dogmatischen Genossenschaften, eine Schule, Sekte, Partei (*αἵρεσις*) genannt zu werden, — welches immer die Zustimmung zu einem geschlossenen System von Lehransichten bedeutet — sondern es vorzog, sich selbst als eine Richtung (*ἀγωγή*) zu bezeichnen.[109]) Im einzelnen aber ergibt sich aus dieser Philosophie der totalen Unwissenheit noch folgendes: können wir die wirkliche Natur der Dinge an sich nicht erkennen, so dürfen wir auch nichts über dieselbe aussagen, sondern müssen uns des Urteils über sie völlig enthalten. Und zwar gleichermaßen nach der verneinenden wie nach der bejahenden Seite. Ich darf also nicht (wie die skeptische Ansicht oft mißverstanden wird) aus der Unerkennbarkeit der Götter z. B. schließen, daß es keine Götter gibt. Das Urteil des Skeptikers ist weder positiv, noch negativ, sondern neutral. Die Epoché definierte die griechische Skepsis daher als „ein Stillstehen der Einsicht, infolgedessen wir weder etwas aufheben noch setzen".[110]) Von diesem Verhalten aus erledigt sich die Frage: treibt der Skeptiker eine Wissenschaft? von selbst. Die Antwort kann nur verneinend lauten. Denn wir hatten schon früher einmal bemerkt, daß das ganze Altertum (im Gegensatz zu gewissen neueren Richtungen) unter der Wissenschaft die Erforschung eben der verborgenen Natur der Dinge an sich und ihrer notwendigen Zusammenhänge, nicht aber die methodische Beobachtung und Gruppierung der Erscheinungen versteht. Darum betonten die griechischen Skeptiker durchaus, daß sie keine Wissenschaft betrieben. Mit Physik, Logik und Ethik befaßten sie sich nur, um jeder These eine gleichstarke Antithese gegenüberstellen

und dadurch den Zusammenbruch dieser Disziplinen bewirken zu können.[111]) Ganz im Einklang mit diesen Grundsätzen hat die Skepsis eine Reihe von Redensarten ausgebildet, von denen die wichtigsten und ihre Kommentierung durch die Skepsis hier aufgeführt werden mögen. Zunächst begegnen wir überall in den Schriften des Sextus bei der Entwicklung seiner Ansichten den Konjunktiven: es dürfte, es möchte, es könnte scheinen, ebenso einem zur stehenden Phrase gewordenen „vielleicht"; daß diese Redewendungen die Unentschlossenheit und vorsichtige Zurückhaltung des Skeptikers auch bei den scheinbar einfachsten und selbstverständlichsten Sätzen zur Schau tragen wollen, leuchtet ein. Eine Reihe sehr typischer Ausdrücke, die auch von der Schule selbst als skeptische Redensarten, *σκεπτικαὶ φωναί*, bezeichnet wurden[112]), sind die folgenden:

Um nichts mehr, *οὐδὲν μᾶλλον* — was bedeuten sollte: um nichts mehr dies als jenes; z. B. der Honig um nichts mehr süß als bitter. Schon Demokrit hatte den gleichen Ausdruck gebraucht. Aber, wie die Skepsis meinte, in dogmatischer Verwendung. Dem Demokrit war der Honig nicht mehr süß als bitter, weil er weder süß noch bitter war, sondern in Wahrheit nur ein Komplex qualitätloser Atome. Dieser dogmatischen Lehransicht pflichtete der Skeptiker natürlich nicht bei. Ihm bedeutet das *οὐδὲν μᾶλλον* nicht: weder — noch, sondern: vielleicht ist er süß, vielleicht ist er bitter, vielleicht keines von beiden. Manche aber drückten den skeptischen Standpunkt schon durch die grammatikalische Konstruktion aus, indem sie den Inhalt in eine Frage kleideten und statt *οὐδὲν μᾶλλον* zu behaupten, *τί μᾶλλον*, um was mehr? fragten. Wir werden in ähnlicher Weise später die Weltanschauung eines andern großen Skeptikers, — Michel de Montaignes — in dem Erzittern einer beständigen Frage: Que sais-je? ausklingen sehen.

Auch die Ausdrücke vielleicht, *τάχα*, es ist möglich, *ἔξεστι*, es kann sein, *ἐνδέχεται* zählt der Skeptiker zum festen Bestande seines Lexikons; sie bedeuten ihm und stehen ihm für: vielleicht ist es, vielleicht ist es nicht, es ist möglich, daß es ist, und daß es nicht ist, es kann zwar sein, daß es ist, es kann aber auch sein, daß es nicht ist.

Die skeptische Redensart alles ist unbestimmt, *πάντα ἀόριστα*, bemüht sich Sextus möglichst vor dogmatischen Mißverständnissen zu schützen. Alles bedeutet hier nur: alles, was der

Skeptiker von den bei den Dogmatikern vorkommenden Aussagen über reale Dinge verfolgt hat; „ist unbestimmt“ steht auch nicht als dogmatische Aussage über das Sein dieser Dinge, von denen der Skeptiker ja nichts weiß, sondern für: erscheint mir unbestimmt. Das gleiche gilt von dem

ich bestimme nichts, *οὐδὲν ὁρίζω*; womit der Skeptiker nur sagen will: ich befinde mich für jetzt in einem solchen Zustande, daß ich nichts von den Dingen, welche unter diese augenblickliche Untersuchung fallen, in dogmatischer Art setze oder aufhebe. Die gleichen Ergänzungen sind bei den Worten:

alles ist unauffaßbar, *πάντα ἀκατάληπτα,* ich fasse nichts auf, hinzuzudenken. Immer nur handelt es sich hier um Aussagen, die der persönliche, gegenwärtige Zustand des Pyrrhonikers über die Objekte, wie sie unabhängig vom Subjekt oder an sich bestehen, fällt. Niemals beansprucht diese Aussage allgemeine Gültigkeit für andere Zeiten und andere Wesen; niemals betrifft der Gegenstand, über den sie berichtet, die subjektiven Phänomene. So verstehen wir nun auch besser, was die Skepsis eigentlich mit der Urteilsenthaltung und der Aussagelosigkeit ausdrücken wollte.

ich halte an mich, *ἐπέχω*, bedeutet nur: ich vermag nicht zu sagen, welchen der in Rede stehenden Ansichten man glauben muß und welchen nicht. Damit wird nur gemeint, daß die Ansichten uns alle gleich glaubwürdig erscheinen, nicht, daß sie gleich glaubwürdig sind. In gleicher Weise ist die skeptische Aphasie, die Aussagelosigkeit, nur so zu verstehen, daß sie ein Abstandnehmen von der Aussage bedeutet, die (nicht etwas über die Erscheinungen sondern) etwas über die verborgene Natur der Dinge an sich bejaht oder verneint; und selbst das soll nicht heißen, daß die Dinge von Natur so beschaffen sind, daß sie zur Aussagelosigkeit nötigen, sondern der Skeptiker meldet mit der Aphasie nur einen subjektiven Bewußtseinszustand. Nun auch vertieft sich unser Verständnis der skeptischen Isosthenie, der Gleichkräftigkeit des entgegengesetzten Behauptens. Jeder These steht eine gleichkräftige Antithese gegenüber, ist das Prinzip dieses Verfahrens. Aber die einzelnen Worte in diesem Satze bedürfen der Einschränkung; unter „Jede“ ist jetzt nur noch „jede von mir dem Skeptiker durchgeprüfte These“, nicht etwa jede im absoluten Sinne zu verstehen; „These“ bedeutet nur die Aussage über die verborgene Natur der Dinge, nicht über deren Erscheinungen; und endlich bei

dem „steht eine gleichstarke Antithese gegenüber" ist ein „wie mir scheint" stillschweigend hinzuzufügen.

Aus dieser Kommentierung, die der griechischen Skepsis selbst entstammt, ist ersichtlich, daß die skeptischen Redensarten nicht an sich und für alle Zeiten, sondern nur relativ, nämlich für den Skeptiker, und auch für ihn nur in dem Augenblick, in dem er diese Ansichten ausspricht, Geltung haben sollen. Damit erledigt sich der Einwand, die Pyrrhoniker seien nur dogmatische Negativisten: während die positiven Dogmatiker behaupten, man könne die Beschaffenheiten der Dinge erkennen und die Wahrheit finden, behaupten die Skeptiker nicht etwa ebenso entschlossen, bestimmt und in dem gleichen Sinne, sondern durchaus in individueller, temporärer und objektiv-realer Einschränkung das Gegenteil.

Nicht minder geschickt verstanden sie es, den bedenklicheren Hieb der Dogmatiker zu parieren, wenn diese darzutun suchten, daß die skeptischen Redensarten, wie: alles ist unbestimmbar, unauffaßbar usw. sich selber aufhöben. Denn, wenn alles unbestimmbar ist, so auch dies, daß alles unbestimmbar ist. Da dieser Konsequenz nicht auszuweichen war, so gaben die Skeptiker als die Klügeren hier durchaus nach, indem sie zugestanden: allerdings höben sich diese Redensarten, als dogmatische Thesen gefaßt, selber auf. Das käme aber der Sache der Skepsis durchaus nur zugute. Denn erstens gäbe es dem Skeptiker Anlaß nochmals zu betonen, er behaupte ja gar nicht, daß alles unauffaßbar, daß etwa die Natur der Dinge eine grundsätzlich unerfaßbare sei, sondern nur, daß ihm alles unauffaßbar erscheine; dieser sein eigener Gemütszustand (πάθος) aber, den er erleide, sei der einzig vollkommen gewisse, unerschütterliche Rest aller Behauptungen eines Menschen, könne durch nichts aufgehoben werden, und nur ihn verkünde er.[113]) Als Redensarten von überindividueller und übermomentaner Geltung kehrten die σκεπτικαὶ φωναί — läßt man sie selbst, was logisch durchaus zulässig wäre, nicht die einzige Ausnahme der durch sie verkündeten Regeln sein[114]) — allerdings die tödliche Spitze gegen sich selbst; zugleich aber gegen die Dinge, über die sie Aussage machten. Sie wirken hier also wie ein Purgativ, das nicht nur die Flüssigkeiten aus dem Körper forträumt, sondern auch sich selbst mit den Flüssigkeiten zugleich entfernt[115]); sie gleichen dem Feuer, das mit dem Stoff, den es verbrennt, zugleich sich selbst verzehrt[116]); und wer sie vertritt,



tut nichts andres wie ein Mann, der die Leiter, auf deren Stufen er die Höhe erklommen, danach mit dem Fuße umstößt.[117]) Geschickter als durch diese ebenso übermütigen wie geistreichen Vergleiche war der Vorwurf von der Selbstaufhebung der skeptischen Grundsätze — wenn er überhaupt zu parieren ist — kaum abzuwehren.[118])

Man wird den Eindruck gewonnen haben, daß die griechische Skepsis an Folgerichtigkeit und Kühnheit auch in der Lösung des zweiten Problems: wie müssen wir uns zu den Dingen verhalten? nichts zu wünschen übrig läßt. Wenigstens was das negative Ergebnis anlangt. Sehen wir zu, ob das Gleiche auch für den positiven Teil zutrifft. Diese positive Seite ist nicht ohne Interesse. Durch sie gewinnt die Skepsis überhaupt erst wieder Fühlung mit dem Leben. Bestünden die praktischen Folgerungen des theoretischen Skeptizismus einzig in der eben gezeichneten Negation, so bliebe dem Skeptiker nichts übrig als sprachlos einzurosten oder allenfalls in stumpfsinniger Untätigkeit durch das Leben hinzudämmern. Das taten aber zumal die jüngeren Skeptiker keineswegs. Sie waren streitlustige, zum Teil hoch gebildete, in einem festen Beruf stehende Männer. Sextus war ein angesehener Arzt, der neben seiner medizinischen Praxis umfangreiche philosophische, von zielbewußter Denkart zeugende Bücher verfaßte! Erkauften die Skeptiker dies positive Verhalten den Dingen gegenüber nur durch eine grobe Inkonsequenz, durch einen offenen Abfall von ihrer Theorie der Epoché und Aphasie, so kann es uns nicht weiter interessieren. Dem ist aber nicht so. Auch die positive Seite im skeptischen Verhalten den Dingen, der Welt, dem Leben, selbst der Wissenschaft gegenüber haben diese Männer entwickelt und begründet. Dies positive Verhalten wird sich naturgemäß aus dem positiven Teil der skeptischen Theorie, aus der Anerkenntnis der Erscheinungen, der *φαινόμενα*, herleiten. Deren Wirklichkeit zu bezweifeln, kam dem Skeptiker niemals in den Sinn. Unter Erscheinungen im weiteren Sinne versteht die Skepsis immer unsre passiven, von selber evidenten, sich uns ohne unser Zutun aufdrängenden Bewußtseinsinhalte.[119]) Diese bestehen zunächst in den elementaren Trieben und Gefühlen, wie in dem unwillkürlichen Ablauf unsrer intellektuellen Funktionen, der Empfindungen und der Gedanken. So erkennt der Skeptiker an, daß ihn hungert und dürstet, daß ihm der Honig süß, die Luft warm oder kalt erscheint, und hier hält er mit seinem Urteil nicht zurück.[120]) Da er die Realität dieser

psychischen Zustände als unmittelbarer Erlebnisse nicht im geringsten bezweifelt, so gibt er sie nicht nur mit Worten zu, sondern fügt sich ihnen auch durch die Tat; d. h. er ißt, wenn er Hunger, und trinkt, wenn er Durst hat; er sträubt sich auch nicht gegen die Empfindungen und Gedanken, die auf ihn einstürmen. Denn die Befriedigung der animalischen Funktionen setzt ja nicht die geringste dogmatische Überzeugung von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge an sich voraus, so wenig wie dies der Ablauf der Wahrnehmungen und logischen Operationen für sich betrachtet tut. Diesen Teil ihres positiven Verhaltens nannte die Skepsis: nach Anleitung der Natur leben (nämlich die natürlichen Funktionen des Wahrnehmens und Denkens vollziehen), *ὑφηγήσει φυσικῇ, καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοί ἐσμεν,* und sich der Nötigung durch die Zustände (des Hungers, Durstes usw.) fügen, *παθῶν ἀνάγκῃ, καθ' ἣν λιμὸς μὲν ἐπὶ τροφὴν ἡμᾶς ὁδηγεῖ, δίψος δὲ ἐπὶ πόμα.*[121])

Aber sowohl auf emotionalem wie intellektuellem Gebiet ging die Skepsis über diese positiven Rudimente hinaus. Wollte man sich in seinem Willen nur von den elementaren Begierden lenken lassen, so hätte das Leben je nach der Individualität seines Trägers sich in wüstem Taumel oder fauler Gleichgültigkeit, stets aber in einem richtungslosen, von den zwingenden Bedürfnissen des Augenblicks eingegebenen Verhalten erschöpft. Ein irgendwie einheitlich geordnetes oder gar für alle in ähnlicher Weise ablaufendes Handeln nach der Richtschnur allgemeingültiger Normen wäre ausgeschlossen. Dennoch versuchte die Skepsis die Berechtigung zu einem solchen aus ihrer Theorie heraus sich zu erobern. Das geschah, als sie die Frage beantwortete: wie der Skeptiker in sittlicher, religiöser, politischer Beziehung zu leben habe. Hier nämlich konstruierte die Skepsis im Gebiete der Werte, die den Willen leiten sollten, die nämlichen Unterschiede wie im Gebiet der Wirklichkeit. Als Erscheinungen und Zustände gelten ihr hier die Sitten, die religiösen Gebräuche, die politische Verfassung des Landes, dem man angehört.[122]) Ihnen unterwirft sich der Skeptiker ansichtslos (*ἀδοξάστως*), d. h. ohne davon überzeugt zu sein, daß sie das an sich Gute, Göttliche, politisch Richtige verkünden.[123]) Pyrrho selbst war Oberpriester und verwaltete dies Amt durchaus im Einklang mit seiner skeptischen Lehre! Die Überlieferung durch die Sitten und Gesetze ist also neben der Anleitung durch die Natur und der Abnötigung durch die Zustände das dritte

Kriterium[124]), das der Skeptiker für sein positives Verhalten den Dingen gegenüber besitzt. Er wird ebensowenig morden und stehlen, wie dürsten und hungern, oder die süße Empfindung, die der Honig ihm erregt, bestreiten; sondern er lebt den Gesetzen, Sitten und religiösen Vorschriften gemäß als durchaus brauchbarer Staatsbürger.

Dem erhöht-positiven Verhalten seines Willens aber geht nun auch eine mehr anteilnehmende Stellung seines erkennenden Verstandes zur Seite. Nur im Vorübergehen nehmen wir davon Notiz, daß ganz vereinzelt in den Schriften der Skeptiker sogar der Versuch gemacht wird, die eigenen Parteigenossen als die eigentlich Erkenntnisfreudigen hinzustellen: „denn nicht für die, welche nicht zu wissen eingestehen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, ist es widersprechend sie noch zu erforschen, wohl aber für diejenigen, welche diese genau zu kennen wähnen; denn für die einen ist die Forschung schon ans Ziel gelangt nach ihrer Annahme, für die andern aber ist das, worauf jede Forschung beruht, noch vorhanden, die Meinung nämlich, noch nicht gefunden zu haben".[125]) Aber diese Auffassung ist nach den grundsätzlichen Bedenken gegen jede Erkenntnis einer objektiven Realität und mehr noch gegen alle logischen Operationen ganz dem Geist der Schule zuwider, und wer das Wesen des Skeptizismus hierin erblickt, darf sich jedenfalls nicht auf die Pyrrhoniker — trotz der Selbstbezeichnung: die Suchenden — berufen.[126]) Ganz im Geiste der vollausgebildeten Lehre aber ist es: die Übernahme eines Berufs, einer Kunst (*τέχνη*) mit den theoretischen Voraussetzungen für vereinbar zu halten. Soweit die Berufswahl Ausfluß jenes unwiderstehlichen Dranges ist, dem wir in der Befolgung von Sitte, Religion und Verfassung folgen sollen, würde sie kein neues Moment zutage fördern. Aber die Skepsis führte sie als ein besonderes Kriterium für unser Verhalten im Leben an und nicht ohne Grund. In der Ausübung eines Berufs sah sie nicht nur die Unterwerfung unsres Willens unter eine zwingende Erscheinungsnorm, sondern vor allem die Betätigung einer Erkenntnis, die gerechtfertigt werden mußte. Das ist der vierte und letzte Punkt. Freilich scheint es, als ob das über ihn zu Sagende nur für die jüngeren Skeptiker, etwa nach Aenesidem, Geltung hatte, während die vorigen drei Fälle, in denen sich der Skeptiker im Leben betätigt und zu den Dingen Stellung nimmt, schon nachweislich von Pyrrho gelehrt und — gelebt worden sind.

Wie aber kann der Skeptiker einen Beruf übernehmen — etwa den der Medizin — wenn er die wirkliche Beschaffenheit der Dinge für schlechthin unerkennbar hält, die Gültigkeit des Kausalprinzips und der logischen Normen anzweifelt und die Induktion als ungenügendes Erkenntnismittel verwirft? Auch auf diesem heiklen Punkte verweigert uns der griechische Skeptiker die Antwort nicht.[127]) Wieder geht er von den Erscheinungen und Zuständen, als unsern inneren Erlebnissen, aus. Er wird sich also in seinem medizinischen Beruf nur an diese halten; er beobachtet z. B. die Erscheinung der Schweißabsonderung, des Wundseins, der Fieberhitze. Das steht mit seinen skeptischen Grundthesen nicht im Widerspruch. Aber mit der Beobachtung der Erscheinungen ist es nicht getan. Um Krankheiten zu behandeln, muß sich der Arzt auch über den Zusammenhang der Erscheinungen orientieren; er muß wissen, was Schweißabsonderung, was Wunden, was Fieber hervorruft, und welche Arzneimittel diese Erscheinungen zum Schwinden bringen. Glaubt man nun mit den Dogmatikern, daß diese Vorgänge in einer ewig gleichen, notwendigen und in den Dingen selbst begründeten Kausalverknüpfung bestehen (daß etwa Fieber notwendig Pulsbeschleunigung hervorruft und Quecksilber notwendig die Fiebertemperatur sinken macht), so kann der Skeptiker dem natürlich nicht beistimmen. Denn von absoluten und notwendigen, durch die Dinge selbst bedingten Gesetzen weiß der skeptische Relativist nichts, und dem Kausalprinzip kann er nach Aenesidems vernichtender Kritik desselben keine Gültigkeit zuerkennen. Dennoch — und das ist das Wesentliche — macht sich auch der Skeptiker nicht nur Vorstellungen von den Erscheinungen, sondern auch vom Zusammenhang der Erscheinungen. Dieser Zusammenhang kann von ihm weder an der Hand des Kausalprinzips erschlossen noch durch irgendwelche Beschaffenheit der Dinge an sich erkannt werden. Seine Auffassung beruht vielmehr einfach auf der öfters gemachten Beobachtung von der zeitlichen Folge oder dem zeitlichen Zugleichsein zweier Erscheinungen. Tritt nun die eine Erscheinung ein, so erwartet auch der Skeptiker, daß jetzt die andre Erscheinung, die er oft mit der ersten verbunden gesehen hat, eintreten werde. So zweifelt er nicht daran, daß, wenn Rauch aufsteigt, Feuer da sein wird, und ebensowenig, daß, wo eine Narbe sichtbar ist, eine Wunde dagewesen sein muß. Alles das aber erwartet er nicht, weil er die Erkenntnis gewinnt, im Wesen vieler brennenden Körper liege es,

ein Gemisch von Gasen und festen Teilchen in die Luft aufsteigen zu lassen, im Wesen der fleischigen Gewebe, sich zur Narbennaht zusammenzuschließen, sondern nur weil er in vielen Fällen die beobachteten Erscheinungen (Rauch — Feuer, Wunde — Narbe usw.) zusammen verbunden oder aufeinander folgend gesehen hat.

Und da ist es nun für das zähe Festhalten an dem eigenen Grundstandpunkt bezeichnend, daß die Skepsis diese Erwartung nicht als einen aktiven logischen Prozeß etwa in der Form eines Induktionsschlusses von vielen Fällen auf alle ansah — hatte sie doch durchaus die Induktion als Erkenntnisvehikel verworfen — sondern diese Erwartung gleichfalls rein als „Erscheinung", und als „Zustand" faßte, unter Wahrung der gänzlichen Passivität dieser Vorgänge. Ausdrücklich wird die Erkenntnis des Erscheinungszusammenhangs den „abgenötigten Zuständen"[128]) untergeordnet; wie überall, so fügt sich auch hier der Skeptiker nur einem erlebten Erscheinungsbild (*φαντασία παθητική*).[129]) Die leider nur spärlichen Andeutungen über den Unterschied des anzeigenden und des erinnernden Zeichens weisen die Richtung, in der dieser Vorgang zu suchen ist. Während die Skepsis nämlich jedes anzeigende Zeichen (*σημεῖον ἐνδεικτικόν*) — wie wir bereits sahen[130]) — verwarf, bekennt sie sich ebenso ausdrücklich zu der Anerkenntnis des erinnernden Zeichens (*σημεῖον ὑπομνηστικόν*). Wollen wir in uns verständlicher Sprache den Unterschied beider Zeichengruppen formulieren, so wäre zu sagen: das anzeigende Zeichen dient dazu, die unbekannte Natur der Dinge an sich vermöge der aktiven logischen Operationen zu ermitteln; das erinnernde Zeichen dient dazu, die zurzeit unbekannten Erscheinungen durch den passiven Zwang der Assoziation zu erkennen.[131]) Das erinnernde Zeichen ist vom Leben beglaubigt (*ὑπὸ τοῦ βίου πεπιστευμένον*)[132]), von der Erfahrung (*ἐμπείρως*) bestätigt. So erkennt der Skeptiker nicht nur Erscheinungen, sondern auch den Zusammenhang der Erscheinungen, und diesen zwar: nicht durch logische Analyse, sondern assoziative Synthese. Dabei handelt es sich um den Zusammenhang solcher Erscheinungen, von denen nur ein Glied in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, das andre aber als Vergangenes, Zukünftiges oder gegenwärtig Verschleiertes nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. „Das erinnernde Zeichen, das zugleich mit dem Bezeichneten sinnfällig beobachtet worden ist, führt uns, sobald es sich darstellt, während das Bezeichnete unsichtbar geworden ist, zur Erinnerung des mit dem

Bezeichneten zugleich Beobachteten, während dieses augenblicklich sinnfällig sich nicht darstellt, wie beim Rauche und dem Feuer. Diese beiden nämlich sahen wir oftmals im Zusammenhang miteinander bestehen, und nun erinnern wir uns sogleich, wie wir das eine sehen, nämlich den Rauch, an das andre, nämlich das unsichtbare Feuer. Derselbe Fall trifft auch zu bei der Narbe, die der Wunde folgt, und bei der Herzverletzung, die dem Tode vorangeht; denn, wenn wir eine Narbe sehen, erinnern wir uns der vorangegangenen Wunde und beim Anblick der Herzverletzung sehen wir den kommenden Tod voraus. Das ist die Art des erinnernden Zeichens."[134]) So vermag auch der Skeptiker über den Umkreis des unmittelbar Gegebenen hinausschreitend eine gewisse Regelmäßigkeit im Erscheinungslauf zu erkennen, dadurch die Zukunft vorauszusehen, die Vergangenheit zu durchdringen, das in der Gegenwart Verborgene doch vorhanden zu wissen. Er besitzt eine gewisse Beobachtungsmethode (*τηρητικὴ ἀκολουθία*) im Gebiet der Erscheinungen, „nach der er sich erinnert, welche Erscheinungen er mit welchen, welche vor welchen, welche nach welchen gesehen hat, und aus der Erinnerung der ersteren die übrigen ins Gedächtnis zurückruft".[135]) Mehr aber bedurfte es seiner Meinung nach nicht, um die Erkenntnisaufgaben eines Berufs zu erfüllen.

Hier nun liegt die Brücke, durch die sich die Skepsis dem Methodus unter den Ärzteschulen verbunden fühlte. Auch diese Sekte glaubte ihr Heilverfahren nur auf ein Sichleitenlassen durch die Erscheinungen zurückzuführen. Krankheitszustände und Heilmittel sind nach ihr unlöslich in unsern Vorstellungen als assoziative Faktoren verbunden; jene weisen auf diese als ihre Anzeige (*ἔνδειξις*): Zusammenziehung auf Lockerung, Erschöpfung auf deren Aufhebung usw. „All diese Behauptungen der Methodiker können meiner Ansicht nach untergeordnet werden dem aus Erlebnissen fließenden Zwange".[136]) Ja für so stark hielt Skepsis und Methodus diesen intellektuellen Zwang, daß sie ihn uneingeschränkt dem emotionalen gleich setzte: vor Schmerz und Unbehagen zu flüchten. Wie der Hund sich den Dorn aus der Pfote zu entfernen sucht, wie der Erhitzte in die kühle Luft drängt, der Durstige zum Trank — genau so zieht für den Skeptiker und den gleichgesinnten Mediziner eine sinnliche Wahrnehmung die Vorstellung der mit ihr stets zusammen beobachteten nach sich![137]) Dagegen lehnte Sextus die Verwandtschaft mit den medizinischen Empirikern deshalb ab,

weil diese sich nicht nur persönlich auf die Aussage über die Erscheinungen beschränkten, sondern — ähnlich der Behauptung einiger Akademiker[138]) — die Dinge an sich grundsätzlich für unauffaßbar hielten. Der Skeptiker fühlt sich verpflichtet, dieser dogmatisch-negativistischen Note gegenüber seinen eigenen von den Methodikern geteilten Standpunkt abzugrenzen: daß die Unerkennbarkeit der Dinge nur Gegenstand einer individuell-gültigen Aussage sein könne. Bis auf diesen Punkt, der doch nur eine Ansicht über die von Skeptizismus wie Empirismus in ihrer Forschung unberücksichtigt gelassenen Dinge an sich betrifft, scheinen die positiven Methoden, nach denen beide Schulen die Erscheinungswelt durchmusterten, vor allem die entscheidende Lehre vom erinnernden Zeichen, sehr ähnliche gewesen zu sein. Wenn es wahr ist, daß Galen in seiner Darstellung der empirischen Methode hauptsächlich dem Skeptiker Menodotus als Gewährsmann folgt, so hätten die Skeptiker sogar noch viel weitere Gebiete der Erkenntnismöglichkeit erschlossen — so weite, daß man kaum mehr versteht, wie so scharfsinnigen Männern die Unvereinbarkeit dieser Folgerungen mit den eigenen Grundvoraussetzungen entgehen konnte. Dann nämlich hätten die Skeptiker mit den Empirikern verschiedene Arten der Beobachtung unterschieden und die „natürlichen“ und „zufälligen“ gegen die beabsichtigten und wohldurchdachten, die *τήρησις μιμητική* abgegrenzt. Letztere bestand darin, die Wirkung eines Mittels in ähnlichen Fällen wiederholt zu beobachten, und dabei das Eintreten des Erfolges — ob immer, ob oft, ob ebenso oft wie der Mißerfolg, ob seltener — zahlenmäßig festzustellen. Die Krankheiten sind rein nach ihren Symptomen, den konstanten und inkonstanten, nicht zu definieren, sondern zu beschreiben. Dabei ist die eigene Arbeit durch die geschichtlichen Zeugnisse der Vorgänger in vorsichtiger Berücksichtigung von deren Glaubwürdigkeit zu ergänzen. Wo aber direkte Beobachtung und Beobachtung andrer uns im Stich lassen, da muß der Analogieschluß von Ähnlichem auf Ähnliches (*ἡ τοῦ ὁμοίου μετάβασις*) uns weiterführen. Solange nun das Experiment nicht den Erfolg dieser Analogie entschieden hat, ist ein solcher nur möglich, höchstens wahrscheinlich. Hat aber nur ein einziges Experiment ihn bestätigt, so ist er auch absolut gewiß! Und ausdrücklich unterscheidet Menodot den rohen und unmethodischen Empirismus (irrationalem eruditionem) von der denkenden Erfahrung, wie es später von Bacon so energisch geschah.

Wenn auch die Skeptiker in der Darlegung der positiven Teile ihrer Philosophie äußerst reserviert und fast verlegen sich ausdrücken, so ist doch kein Zweifel, daß wir es hier mit der Ausbildung einer rudimentären empiristischen Theorie im Sinne des neueren Positivismus zu tun haben. Es sind hier Gedanken Humes und Mills vorgeahnt, ja in einer Knappheit und Schlichtheit ausgesprochen, daß der Kenner in bewunderndem Staunen sich gestehen muß: das Wesentlichste auch der allermodernsten philosophischen Betrachtungsweise ist von der Antike in grandioser Einfachheit verkündet worden! Zumal die Verwandtschaft mit Hume und der ganzen Richtung, die gerade heute wieder besonders eifrig in dessen Spuren wandelt, ist geradezu verblüffend. Wenn man mit Verständnis und im Bewußtsein, daß bei den spärlichen Fragmenten, die uns gerade von diesem Teil ihrer Lehre überkommen sind, jeder Satz gründlich aufgenommen sein will, die betreffenden Partien in des Sextus Schriften sich vornimmt, so erscheinen dieselben geradezu wie ein komprimierter Extrakt von Humes breiter Kausalitätsanalyse. Auch der Pyrrhoniker glaubt — mit Hume — daß an inhaltlichen Erkenntnissen[140]) wir allein etwas von den unmittelbar gegebenen Erscheinungen und dem Zusammenhang dieser Erscheinungen wissen können. Inwieweit diesen Erscheinungen und diesem Zusammenhang eine objektive Realität entspricht, bleibt zweifelhaft. Auch der Pyrrhoniker glaubt — mit Hume — daß dieser Zusammenhang einzig aus der Erfahrung — by experience nennt es der eine, durch *βιωτικαὶ ἐμπειρίαι* der andre — uns bekannt wird. Auch der Skeptiker glaubt — mit Hume — diese Erfahrung dadurch bedingt, daß eine Erscheinung, die mit einer andern oft zusammen oder kurz nacheinander im Bewußtsein war, bei erneutem Auftreten sofort die andre Vorstellung passiv nach sich zieht — als erinnerndes Zeichen wirkt, nennt es der eine, sich mit ihr assoziiert, der andre —; auch der Skeptiker glaubt — mit Hume —, daß die auf solche Weise gewonnene Erkenntnis des Erscheinungszusammenhangs zur praktischen Orientierung in der Welt genügt, zur Übernahme einer *τέχνη* sagt der eine, to the regulation of our conducts der andre. Man sieht: während die pomphafte Kausalitätskritik Aenesidems kaum mit einem Gedanken Humes empiristische Theorien streift, haben wir hier in den wenigen zum Teil verstümmelten Zeilen von unbekannter Hand fast alle wesentlichen Punkte dieser Theorie in nuce vor uns. Die Lehre vom

erinnernden Zeichen und das Bekenntnis zu ihm als der einzigen Quelle, aus der über nicht unmittelbar Gegebenes sich eine richtige Vorstellung machen läßt, bei der skeptischen Haltung einem absolut-realen und absolut gültigen Kausalprinzip gegenüber — dies ist zweifellos der modernste Teil am Pyrrhonismus.

Freilich ein großer Unterschied in der Bewertung dieser Gedanken besteht zwischen den heutigen Positivisten und den antiken Skeptikern. Diese hielten an dem Bestehen einer realen, unabhängig vom Bewußtsein befindlichen und gesetzmäßig geordneten Wirklichkeit streng fest, und nur die Erkenntnis dieser Wirklichkeit und ihrer Gesetze war ihnen Wissenschaft. Deshalb glaubte der Skeptiker mit bloßer Beobachtung der Erscheinungen und der Vorstellung ihres Zusammenhangs an der Hand des erinnernden Zeichens keine Wissenschaft zu betreiben, sondern nur eine praktische Kunst, eine *τέχνη*, eine Routine. Nur vorübergehend macht der Begriff der *τέχνη* den Ansatz, sich zu einer systematischen, theoretischen Erscheinungslehre auszuwachsen.[141]) Der Positivist von heute bezweifelt entweder das Dasein einer unabhängig vom Bewußtsein befindlichen und gesetzmäßig geordneten Wirklichkeit, oder leugnet sie ganz, oder — mit einigen Akademikern und medizinischen Empirikern — hält sie für grundsätzlich unerkennbar. Daher scheidet ihm diese als Objekt wissenschaftlicher Forschung von vornherein aus, und wenn er die Erscheinungen methodisch beobachtet und aufs einfachste beschreibt, und, gleichfalls die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eines realen Kausalprinzips als Erkenntnisobjekt verwerfend, die Erkenntnis der Naturgesetzlichkeit auf die Registrierung bisher stets beobachteter Erscheinungszusammenhänge herabstimmt, so hält er dies sein Verfahren für das allein wissenschaftliche. Allerdings steht ihm als gewaltiges Hilfsmittel die Anwendung der logischen Operationen, deren subjektiver Verbindlichkeit er sich nicht entzieht, zu Gebote, während die Skeptiker durch ihre Zersetzung auch dieser für alle Erkenntnis absolut unentbehrlichen Prinzipien sich den Ausbau ihrer positivistischen Theorie rettungslos verdarben, ja von vornherein unmöglich machten. Es bildeten sich aber die antiken Zerstörer der Wissenschaft von dieser eine noch höhere und erhabenere Vorstellung als heute deren eifrigste Verteidiger und Bearbeiter. So sind die alten Skeptiker vom modernen Standpunkt betrachtet: Positivisten, und die modernen Positivisten, am antiken Maßstab gemessen: Skeptiker.[142]) Aber wie die ganz großen Geister in

ihren Werken stets Ansätze zeigen, die über die Schranken ihres Landes, ihrer Zeit, ja ihrer Individualität hinausweisen, so scheint ein schwer deutbarer Text Aenesidems anzuzeigen, daß dieser Mann bereits den Wahrheits- und Erkenntnisbegriff des Altertums durchbrochen und zwar nicht einen neuen an dessen Stelle gesetzt, aber doch neben dem alten eingeführt habe. Fast gewinnt es Wahrscheinlichkeit, daß von Aenesidem neben der antiken Auffassung von Wahrheit und Erkenntnis als von einem Wissen um die Dinge an sich auch ein Wahrheits- und Erkenntnisbegriff 2. Ordnung, ein empirisch-positivistischer Wahrheitsbegriff aufgestellt worden sei. Danach sei diese Wahrheit 2. Ordnung: das allen gleich Erscheinende (*κοινῶς φαινόμενον*), nicht im Sinne einer Korrespondenz der Vorstellungen mit den Dingen an sich, sondern rein einer subjektiven Allgemeingültigkeit.[148]) Von hier aus wäre die Brücke zu schlagen gewesen zu einer wirklich ausgebildeten empiristischen Theorie, in der man die Auffassung von Erscheinungen und Erscheinungszusammenhängen nicht als etwas Minderwertiges, nur vom Leben Aufgedrungenes und von wahrer Wissenschaft weit Abgerücktes angesehen und den Mut zu begrenzter, aber um so sichrerer, weil auf erkenntniskritischer Besinnung fußender, geistiger Arbeit gefunden hätte. Aber es blieb bei dem Ansatz und sollte noch einundeinhalb Jahrtausende währen, bis der geistige Samen, der hier ausgestreut war, Früchte trug.

Die jüngeren Pyrrhoniker hatten dem Erkennen neben den unmittelbaren Erlebnissen ein neues Gebiet erschlossen: den Zusammenhang der Erscheinungen. Dadurch, daß wir imstande sind, gewisse Regeln im Verlauf der Erscheinungen durch den Zwang der Assoziation zu erkennen, können wir auch von Zukünftigem, Vergangenem, gegenwärtig nicht Wahrnehmbarem, kurz von nicht unmittelbar Erlebtem uns theoretisch richtige Vorstellungen machen, praktisch unsern Willen leiten lassen. Beides ist auch für den empirischen Arzt unentbehrlich, der ja nicht nur Krankheiten und Heilmittel zu erkennen, sondern letztere auch zu verordnen, vielleicht in Anwendung zu bringen hat. Aber was der Pyrrhonismus nicht geleistet hatte, und worin sich am deutlichsten das durchaus Embryonale dieser positivistischen Theorie bewährt, das war die Untersuchung über den Gewißheitsgrad, der all diesen Vorstellungen eignet. Auf der einen Seite scheint durch die Betonung ihrer gänzlichen Passivität, ihres reinen Erscheinungscharakters dieser Gewißheitsgrad der höchstmögliche zu sein, gleich dem

unsrer unmittelbaren Erlebnisse — andrerseits konnte so scharfsinnigen Männern unmöglich das oftmalige Versagen der Kongruenz zwischen Vorstellungs- und Ereignisverkettung entgehen; einmal huldigen sie dem ziemlich ausgebildeten methodologischen System der „Empiriker“, ja waren vielleicht dessen geistige Urheber — dann wieder hüten sie sich ängstlich, die Begriffe des Forschens, der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit, des Wissens und der Wissenschaft auf dem fraglichen Gebiete anzuwenden.

Hatten so die Pyrrhoniker zwar den Kreis der zu erkennenden Objekte fast zu demjenigen der modernen Wissenschaft erweitert, aber die Gültigkeit solcher Erkenntnisse nicht kritisch untersucht, so daß die eigentlich erkenntnistheoretische Begründung ihres Positivismus zur Hälfte ungelöst bleibt, so haben umgekehrt die Akademiker in dem Beitrag, den sie zu den positiven Teilen des Skeptizismus beisteuerten, den Kreis der Gewißheitsgrade erweitert, aber die Objekte, von deren Erkenntnis diese verschiedenen Gewißheitsgrade gelten sollen, unbestimmt gelassen. So wird der materiale Charakter des Pyrrhonismus, der formale der akademischen Skepsis bis in die verwickeltsten Probleme hinein gewahrt!

Die Lehre von den Stufen der Gewißheit haben die Akademiker in ihrer Theorie der Wahrscheinlichkeit, ihrem Probabilismus niedergelegt.[144]) Zwei Gebiete waren es, auf denen sie solche Gradunterschiede geltend machten: das Gebiet der Wirklichkeitserkenntnis und das Gebiet der Werterkenntnis, das der *φαντασίαι* und das der *κρίσις τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν*.

Mittel der Wirklichkeitserkenntnis sind die sinnlichen Wahrnehmungen. Diese sind von verschiedener Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft: manche Wahrnehmung scheint uns wahr, ist wahrscheinlich (*ἔμφασις, πιθανή*), eine andre scheint uns nicht wahr, ist unwahrscheinlich (*ἀπέμφασις, ἀπειθὴς, ἀπίθανος*). Die wahrscheinlichen können eine Wahrscheinlichkeit erster, zweiter oder dritter Ordnung besitzen, je nachdem sie nur einfach wahrscheinlich (*ἁπλῶς πιθαναί*), oder wahrscheinlich und durchgeprüft (*πιθαναὶ καὶ διεξωδευμέναι*) oder wahrscheinlich, ringsumgeprüft und unentziehbar (*πιθαναὶ καὶ περιωδευμέναι καὶ ἀπερίσπαστοι*) sind.[145]) Einfache Wahrscheinlichkeit ist z. B. meine Wahrnehmung, wenn ich in einem dunklen Hause ein gewundenes Seil beim plötzlichen Eintritt für eine Schlange halte; wahrscheinlich und durchgeprüft, wenn ich an der Bewegungslosigkeit, der

Farbe, der Fühllosigkeit und den übrigen Umständen das Seil als Seil erkenne; wahrscheinlich, durchgeprüft und unentziehbar — hier führen wir das Beispiel im Sinne der Skepsis selbständig weiter[146]) — wenn auch die Möglichkeit, es handle sich um eine tote, seilfarbene Schlange, zurückgewiesen und nichts gegen die Annahme eines Seiles spricht. Demnach würde das Wahrscheinliche erster Ordnung erzielt bei einer Wahrnehmung, die an sich selbst und auf den ersten Blick hin den Eindruck der Wahrheit, nicht der Täuschung macht. Das Wahrscheinliche zweiter Ordnung dort, wo alle näheren Umstände die Wahrheit bestätigen: der kritisch geprüfte Zustand des Urteilenden (ob sein Gesicht scharf genug), des beurteilten Objekts (ob es nicht zu klein zur Beobachtung), des zwischenliegenden Mediums (ob die Luft nicht dunkel), des Abstands und der Entfernung (ob zu nah oder zu weit), des Orts, der Zeit usw.; die Wahrscheinlichkeit dritter Ordnung, wenn gegen eine Wahrnehmung vom zweiten Wahrscheinlichkeitsgrad aus der Fülle der mit ihr verketteten Glieder keine Gegeninstanz ersteht, die uns vom Glauben an die Wahrheit unsrer Vorstellung „abzieht“.

Also wenn bei meiner Wahrnehmung des Sokrates weder Farbe, noch Größe, noch Gestalt, noch Haltung, noch Kleidung mir dabei unrecht gibt, daß ich den Sokrates vor mir zu haben glaube; wenn vielmehr alle positiven Anzeichen meinen ursprünglichen Glauben bestärken und keines ihn erschüttert.

Diese probabilistische Theorie würde nun um ein Gewaltiges an Bedeutung gewonnen haben, wenn diese Schule sich ganz klar über die Art der Objekte geworden wäre, von denen eine solche wahrscheinliche Erkenntnis möglich ist. Wahr oder falsch — so lehrte Karneades[147]) — ist eine Vorstellung in Hinblick auf das, was durch diese Vorstellung erfaßt wird; wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten übereinstimmt (*σύμφωνος τῷ φανταστῷ* ist), falsch, wenn sie nicht übereinstimmend, *διάφωνος*, mit dem Vorgestellten befunden wird. Wahrscheinlich oder unwahrscheinlich ist aber eine Vorstellung in Hinblick auf den Vorstellenden (*κατὰ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν*); hier scheint die eine Vorstellung wahr, die andre Vorstellung falsch zu sein (wir wissen, unter welchen Umständen). Danach bestünde die Differenz zwischen wahrer und wahrscheinlicher Vorstellung darin, daß diese nur für das Subjekt, jene an sich Gültigkeit hat. Was für uns heute den Hauptunterschied beider Erkenntnisstufen ausmacht: der Unterschied in den

Gewißheitsgraden wurde von der Akademie durch jene ganz andre Trennung in *absolut-reale* und nur *relativ-subjektive* Erkenntnisse ersetzt. Die Grade der Gewißheit kommen bloß *innerhalb* der wahrscheinlichen und unwahrscheinlichen Erkenntnisse in Betracht. Weicht somit die Akademie in ihrer Definition der Wahrscheinlichkeit in Übereinstimmung mit der ursprünglichen Bedeutung auch des deutschen Wortes (wahr *scheinen* im Gegensatz zu wahr *sein*) von dem modernen Begriffsgebrauche ab, so läßt sie ferner unentschieden, welchen Inhalt, welchen Objektskreis die uns wahr scheinenden Vorstellungen haben sollen. Setzt man für wahr die obige Erklärung des Wortes ein, so folgt, daß die uns in Übereinstimmung mit dem vorgestellten Gegenstand befindlich scheinenden Vorstellungen wahrscheinliche, daß also die Objekte wahrscheinlicher Vorstellungen die Dinge an sich, das Vorgestellte, *τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα* sind; und eine Vorstellung, welche die subjektive Gewißheit mit sich führt, die Dinge an sich treu wiederzuspiegeln, wäre eine wahrscheinliche Vorstellung. Dagegen nun spricht die dogmatisch-negativistische These dieser Schule, nach der die Dinge an sich grundsätzlich unerfaßbar sind, spricht nicht minder die Begründung dieses Satzes, in der Karneades auf die Gleichwertigkeit der einzelnen Umstände, die uns verschiedene Bilder der Dinge liefern, für die Beurteilung der Dinge an sich aufmerksam machte, sprechen besonders auch die angezogenen Beispiele, in denen niemals das Verhältnis zwischen Erscheinung und Ding an sich, sondern immer nur zwischen *Phantasma* und *Erscheinungswirklichkeit* Gegenstand unsrer wahrscheinlichen Vorstellungen ist, spricht endlich, daß überdies gerade die Ungleichwertigkeit der nämlichen Umstände für die Erkenntnis der Erscheinungszusammenhänge behauptet wird, deren Gleichwertigkeit für die Erfassung der an sich bestehenden Natur früher dargetan wurde. Wenn ich den Strick für eine Schlange halte, so kann das nur bedeuten, daß ich die Erscheinung des Stricks für die Erscheinung einer Schlange halte; nicht daß die Erscheinung des Stricks von einer Schlange an sich mir herzurühren scheint. Und wenn ich dann die Bewegungslosigkeit, die graue Farbe des Objekts beobachtet, wenn ich die normale Disposition meiner Sinne, die Länge der Beobachtungszeit festgestellt und keine Gegeninstanz gegen meine Überzeugung gefunden habe, so hilft mir das alles nur zu der Gewißheit: keine Schlange, sondern einen Strick als wirkliche Erscheinung vor mir zu haben. Alle Merkmale, die mir die Wirk-

lichkeit einer Strickerscheinung garantieren, sagen nichts darüber aus, ob das Ding an sich Strick dieser Strickerscheinung entspricht; ob ich kurz oder lang beobachtet, ob bei dunkler oder heller Luft, ist für die Richtigkeit meiner Vorstellung, wird sie an der Kongruenz mit dem Ding an sich gemessen, völlig gleichgültig — wie Akademiker[148]) und Pyrrhoniker gemeinsam hervorhoben; aber für die Entscheidung, ob ich eine Wirklichkeitserscheinung oder eine Illusionsvorstellung vor mir habe, sind sie von größter Wichtigkeit.

Es wäre nun ungeschichtlich, wenn wir das volle Bewußtsein davon, mit der Wahrscheinlichkeitslehre sich auf das Gebiet der Erscheinungszusammenhänge beschränkt zu haben, den Akademikern zuerkennen wollten. Vielmehr ist deren eigene Darstellung auf diesem Punkte schillernd und schwankend. Daß in ihr aber wichtige neue Einsichten verschlossen liegen, leuchtet ein: auch innerhalb der Erscheinungserkenntnis — das ist der Sinn dieser Lehre — muß zwischen Wirklichkeits- und Unwirklichkeitserkenntnis geschieden werden. Der Prüfstein dafür, ob einer Wahrnehmung objektiver Wirklichkeitswert oder nur subjektiver (Unwirklichkeits-) Wert zukommt, ist damit gegeben, ob die betreffenden Wahrnehmungen mit andern Wahrnehmungen nach den empirischen Regeln, welche die Erscheinungswelt beherrschen, verbunden sind; der Zusammenhang der Erscheinungen entscheidet über den objektiven Erkenntniswert einer Wahrnehmung. Unwillkürlich wird man an Kants Definition der empirischen Wirklichkeit erinnert: als „wirklicher Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche die reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen".[149])

Damit erhält die positivistische Theorie der Pyrrhoniker erst ihre philosophische Vervollständigung. Dem Pyrrhoniker war die Orientierung in der Erscheinungswelt dadurch möglich gemacht, daß er sich den gegenwärtigen Erscheinungen als unmittelbaren Erlebnissen fügte, und über die nicht gegenwärtigen durch die passive Assoziation seiner Vorstellungen sich für unterrichtet hielt. Der Akademiker ahnt, daß auch zum Sichzurechtfinden in der Erscheinungswelt höhere Ansprüche erfüllt werden müssen; daß wir dazu bei den unmittelbar gegebenen Wahrnehmungen bereits uns fragen müssen: ist diese Wahrnehmung eine wirklich vorhandene Erscheinung oder eine nur im Hirn des Subjekts vorhandene Einbildung? und daß wir diese Frage nur danach entscheiden können, ob die betreffende Wahrnehmung nach den empirischen Regeln

des objektiven (aber darum noch nicht absolut-realen) Erscheinungszusammenhangs verläuft.

Der eigentlich philosophische Kern dieser Hinweise aber ist in der Betonung der aktiven Operationen zu suchen, ohne die auch eine Durchforschung der Erscheinungswelt aussichtslos ist. Wollen wir nichts weiter als leben, also die elementarsten Bedürfnisse befriedigen, etwa essen, wenn wir hungrig sind (geschweige denn einen Beruf übernehmen und eine *τέχνη* ausüben), so dürfen wir uns nicht an den gegebenen Wahrnehmungen genügen lassen; vielmehr müssen wir diese bereits auf ihren Erkenntniswert der Erscheinungswirklichkeit gegenüber untersuchen. Dieser Wert wird durch die mögliche oder unmögliche Eingliederung in den Zusammenhang der wirklichen Erscheinungen nach den Regeln dieses Zusammenhangs ermittelt; diese Regeln sind ihrerseits nicht durch willenlose Hingabe an die Assoziation, sondern nur durch tätiges Heranziehen der positiven und negativen Instanzen festzustellen, durch das „Ringsherumprüfen und Durchspähen", wie es der Akademiker drastisch ausdrückte. Und je nach dem Umfang dieser aktiven Operationen und je nach ihrem Ergebnis erwachsen für die Erkenntnis der Erscheinungswelt verschiedene Gewißheitsgrade.

Jetzt verstehen wir auch die innersten Motive für den von Sextus so ausdrücklich hervorgehobenen Unterschied, der die pyrrhonische uud die akademische Art des „Überzeugtseins" (*πείθεσθαι*) voneinander scheidet. Die Überzeugung nämlich kann auf passiver Hingabe oder auf aktiver Zustimmung beruhen. „Deshalb, da ja die Partei des Karneades und Klitomachus behauptet, mit starker Zuneigung (*μετὰ προςκλίσεως σφοδρᾶς*) würden sie überzeugt und gebe es etwas Wahrscheinliches, wir aber (die Pyrrhoniker) gemäß dem Nachgeben schlechtweg ohne Anteilnahme (*κατὰ τὸ ἁπλῶς εἴκειν ἄνευ προςπαθείας*), so dürften wir uns auch hierin von ihnen unterscheiden."[150])

Somit verteilt sich das Verdienst um die Entwicklung der positiven Partien, um die Erkenntnis einer Erscheinungswelt, zwischen den beiden Richtungen folgendermaßen: Die Pyrrhoniker haben als die Objekte einer möglichen Erkenntnis die Erscheinungen und den Erscheinungszusammenhang hingestellt, in der Art dieser Erkenntnis aber völlige Passivität walten lassen und sich — trotz der Billigung der empiristisch-medizinischen Methoden — über die Gewißheitstufen der einzelnen Erscheinungserkenntnisse philo-

sophisch nicht ausgelassen; die Akademiker haben die Objekte möglicher Erkenntnis nicht so fest bestimmt, dafür aber in der Art der phänomenalen Erkenntnis die Aktivität des Erkenntnisprozesses betont und, je nach der Handhabung desselben, Gewißheitsgrade seiner Ergebnisse aufgestellt.

Was nun das zweite Gebiet anlangt, auf dem wahrscheinliche Erkenntnis zu erarbeiten möglich ist, die sittlichen Werte, so sind wir hier leider zu wenig über die Anschauungen der skeptischen Akademiker unterrichtet, als daß eine philosophisch irgendwie fruchtbare Behandlung derselben möglich wäre. Zwar scheint aus einem Satze des Sextus hervorzugehen, daß diese Schule auch eine probabilistische Ethik für möglich hielt[151]), und eine wahrscheinliche Erkenntnis dessen, was gut, was schlecht, was sittlich gleichgültig sei, zu gewinnen gestrebt habe; aber die Kriterien, nach denen hier die wahrscheinliche Vorstellung sich herausbildete, sind uns nicht überliefert.

Ähnlich der Pyrrhonischen hat nun auch die Karneadische Schule nicht nur die positiven Elemente in der Erkenntnis, sondern auch in der Willensmotivation näher untersucht. Daher zeigt sich in der Lösung des Problems ein lehrreicher Parallelismus. Wie der Pyrrhoniker sich von den sinnlichen Eindrücken und den sich aufdrängenden Gedanken zum Wahrnehmen und Denken bestimmen ließ, wie er, von den konventionellen ethischen, politischen, religiösen Werterscheinungen überwältigt, sich der Autorität von Sitte, Verfassung, Religion fügte, wie er durch die assoziative Erkenntnis von Erscheinungszusammenhängen den ärztlichen Beruf ausüben zu dürfen glaubte, so ließen die Akademiker ihren Willen in geringfügigen Sachen von der Wahrscheinlichkeit erster Ordnung, bei solchen von größerer Wichtigkeit von der Wahrscheinlichkeit zweiter Ordnung, und bei solchen, in denen unsre Glückseligkeit auf dem Spiele stand, von der Wahrscheinlichkeit dritter Ordnung leiten. Aber sich zum Betrieb einer Wissenschaft durch diese Wahrscheinlichkeitstufen bestimmen zu lassen, kam ihnen gleichfalls nicht in den Sinn. Neben der praktischen Wichtigkeit der Vorfälle wurde noch die jeweilig verfügbare Zeit in Anschlag gebracht, deren Dauer immer nur die Anwendung gewisser Wahrscheinlichkeitskriterien erlaubte. Im Kriege ist es z. B. für einen Verfolgten unmöglich, die Besetzung eines Grabens durch den Feind nach dem Maßstab der Wahrscheinlichkeit zweiter oder dritter Ordnung festzustellen. So wird in der Lebensführung die

Berücksichtigung der Wichtigkeit einer Handlung und der zeitlichen Umstände entscheidend für die Wahl der Vorstellungen, nach denen sich unser Wille richtet.[152])

Das Gesamtbild der griechischen Skepsis ist nun aber erst ein vollständiges, wenn wir auch die Antwort auf die dritte und letzte Grundfrage in dasselbe eingetragen haben werden: was erwächst aus dem skeptischen Verhalten zu den Dingen?

Wir wissen es schon aus dem Munde Pyrrhos[153]): die Unerschütterlichkeit (*ἀταραξία*), die Leidlosigkeit (*ἀπάθεια*), die Gleichgültigkeit (*ἀδιαφορία*) sind die unausbleiblichen Folgen des skeptischen Verhaltens.[153]) In ihnen aber besteht nach dem spätgriechischen Ideal: die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*). Erstaunt fragt man sich: warum folgt die Ataraxie aus dem skeptischen Verhalten? Darauf antwortet die Skepsis[154]): Die Unerschütterlichkeit ist „Ungestörtheit und Windstille der Seele" (*ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης*).[155]) Wer nun von den Dingen glaubt, daß sie schön oder häßlich, gut oder schlecht ihrer Natur nach sind, der lebt in dauernder Bedrängnis und Beirrung. Denn mit Macht wird er das Gute erstreben und das Böse fliehen, von einer beständigen ethischen Unruhe geplagt. Hat er aber etwas Gutes erreicht, dann ist er in Angst und Sorge, daß er das Gute nicht verliere. So wird der Dogmatiker hin- und hergeworfen zwischen Skrupeln und Nöten. Der Skeptiker aber, der zu der Güte und Schönheit, der Schlechtigkeit und Häßlichkeit der Dinge keine Stellung nimmt, kann auch durch diese Werte nicht beirrt werden. Sie sind ihm gleichgültig, *ἀδιάφορα*, gänzlich neutral. Er denkt: was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Wer z. B. den Reichtum, den Ruhm, die Liebe nicht für an sich wertvoll oder wertlos hält, der wird diesen Gaben weder nachjagen noch ängstlich aus dem Wege gehen, und so wird die Quelle aller Unruhe vermieden. Er wird sich aber auch über den Erwerb dieser sogenannten Güter nicht freuen, über deren Verlust nicht betrüben, kurz an ihrer Gegenwart oder Abwesenheit nicht leiden. Er lebt wirklich in diesen Fällen unbeirrt und leidlos; ohne innere Aufregung, völlig friedlich (*εἰρηναῖος βίος*), das heißt im Sinne jener Zeit, völlig glücklich. So leidet der Skeptiker weniger als der Dogmatiker. Die Stifter der Schule glaubten sogar die gänzliche Leidlosigkeit aus den skeptischen Grundsätzen entwickeln zu können. Ihr Blick war so nach innen gekehrt, daß

nur die aus der Seele selbst geborenen Leiden in das Sehfeld ihres Bewußtseins fielen; sie hatten so tief an rein geistigen Schmerzen gelitten und andre leiden sehen, daß sie die grundsätzliche Verschüttung jeder Leidensquelle ethischen, ästhetischen, religiösen Ursprungs als Befreiung von allem Leid überhaupt empfanden. Gab es noch andre Schmerzen — für das Glück des innerlich Gelassenen kommen sie nicht in Betracht. Aber als der große skeptische Stil eines Pyrrho in der Tradition erlosch, als sich das Bedürfnis geltend machte, dialektisch seine Lehren scharf zu formulieren und sich den Dogmatikern gegenüber keine Blöße zu geben, als der skeptische Heroismus verschwand und man keinen Grund hatte, was man mit dem Gefühl nicht beiseite ließ, in Gedanken zu übersehen: da wurde auch das skeptische Lebensideal dahin abgeschwächt, daß man sich von der Leidlosigkeit auf das maßvolle Leiden, von der *ἀπάθεια* auf die *μετριοπάθεια* zurückzog.

Man trennte scharf zwischen den Leiden, die aus unsern vernünftigen Ansichten (*κατὰ λογικὴν δόξαν*) über den Wert der Dinge entspringen und denjenigen, welche in unsrer sinnlichen Natur (*κατὰ ἄλογον αἰσθήσεων πάθος*) ihren Ursprung nehmen; die einen gehen auf eine freiwillige, die andern auf eine notwendige Stellungnahme zurück. Zur ersteren Gruppe gehören die Nöte, welche ein bestimmtes ethisches oder ästhetisches Dogma über die Wertverhältnisse mit sich bringt und von denen die vorigen Beispiele ein paar Proben gaben; zur zweiten Gruppe rechnet alles Leid, das mit der physischen Natur des Menschen untrennbar verknüpft ist, über das die Seele mit ihren philosophischen Anschauungen keine Gewalt hat. Leidet der Skeptiker auch nicht daran, daß er das absolut Schöne nie voll genießen, das absolut Gute nie voll verwirklichen kann, weil er über das Absolute sich überhaupt keine Gedanken macht, so kann er doch das Unbehagen des Durstes und Hungers, die qualvollen Schmerzen bei manchen Krankheiten nicht dadurch aufheben, daß er zweifelt, ob Durst, Hunger und Schmerzen an sich ein Übel, die Befreiung von ihnen an sich ein Gut ist. So leidet auch er in den ihm „abgenötigten Zuständen“ (*ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις*). Aber er leidet maßvoll, maßvoller als ein dogmatisch denkender Mensch. Quantitativ kommt eine Fülle von Leid für ihn in Wegfall, und qualitativ sind die Leiden, denen er nicht entgehen kann, milder als die des Dogmatikers. Denn er verstärkt sein Leiden nicht noch durch ein theoretisches Dogma. Aus feinsinniger Psychologie

und tiefdurchdachtem ethischen Erleben heraus fand die Skepsis das Aperçu: daß derjenige doppelt leidet, der das Leid, das ihn trifft, an sich für ein Übel hält. So geschieht es wohl, daß diejenigen, welche operiert werden, unter dem Messer des Chirurgen oft weniger leiden als die Umstehenden, die den Schmerz an sich für ein Übel halten und durch diese rein gedankliche Ansicht größere Qualen erdulden als die physischen Schmerzen des Patienten es sind. „Oder sehen wir nicht, daß auch bei denen, die geschnitten werden, oft der Patient und Geschnittene selbst tapfer die Qual der Operation erträgt, ohne bleich zu werden noch von der Wange sich Tränen zu wischen, denn ihn erreicht nur die Bewegung des Schneidens; der neben ihm stehende aber erbleicht, zittert, schwitzt, wird schlapp, sowie er auch nur einen kleinen Blutstrom gewahrt und bricht schließlich lautlos zusammen; nicht des Schmerzes wegen — denn dieser trifft ihn gar nicht — sondern wegen seiner Ansicht, der Schmerz sei ein Übel. So ist manchmal die Erschütterung größer, welche die Meinung, ein Übel sei wirklich ein Übel, hervorruft, als diejenige, welche das sogenannte Übel selbst mit sich bringt.“[156]) Demnach trifft den Skeptiker nur insofern Unruhe und Qual, als er als endliches Geschöpf unfreiwilligen und unvermeidlichen Zuständen ausgesetzt ist. Und auch diesen Leiden, für die nicht ihm, sondern der Natur die Schuld zukommt, weiß er durch seinen Standpunkt die schärfste Spitze abzubrechen. Er allein erreicht so den größtmöglichen Grad von Glück und Frieden.

Was uns hier in der Antwort auf die letzte Frage enthüllt wird, ist zugleich Anfang und Ende, Ursache und Wirkung, Samen und Frucht der skeptischen Philosophie. Als Anfang, Ursache und Samen eine Hoffnung, als Ende, Wirkung und Frucht eine Erfüllung! Denn das stille Glück des unbewegten Seelenfriedens war das Ideal, dem der antike Skeptizismus sein Dasein verdankt. Auf der Suche nach diesem Ideal, das Pyrrho, der erste Skeptiker, in Asien bei den weltflüchtigen, indischen Asketen aufgelesen haben mag, entdeckte man auch den Weg zu ihm, den Weg des totalen und radikalen Zweifels. Nicht also sind Adiaphorie, Ataraxie und Apathie rein gedanklich herausgearbeitete Folgen unsres Nichtwissens um die Beschaffenheit der Dinge und unsrer Urteilsenthaltung, sondern die Sehnsucht nach ihnen ist das innere Feuer, das die gedankliche Arbeit des Skeptikers läutert und durchglüht. Darum war Pyrrho in erster Linie Moralist und nicht Erkenntnistheoretiker. Darum auch ordnet sich die skeptische Anschauungsweise in die

große nacharistotelische moralphilosophische Bewegung ein, als Ergänzung zu den im Grunde vom gleichen Geiste beseelten dogmatischen Lehren der Stoa und Epikurs. Es sind alles Äste am Stamme des Eudämonismus; aber während die dogmatischen eudämonistischen Schulen die Glückseligkeit als das höchste Gut nicht nur erstrebten, sondern auch erkannten, teilt der eudämonistische Skeptizismus nur diesen Willen mit ihnen, nicht ihre Überzeugung. Daß in der Tat auch der Skeptizismus aus eudämonistischer Sehnsucht heraus erwachsen ist, dafür besitzen wir schlagende Zeugnisse. Schon Timon hatte seine drei Grundfragen und ihre Entscheidung für alle, die nach der Glückseligkeit streben, bestimmt[157]; Sextus nennt geradezu bewegendes Prinzip der Skepsis (*ἀρχὴν αἰτιώδη*): die Hoffnung, unbeirrt zu bleiben[158], und bezeichnet die Ataraxie selbst als letztes und höchstes Ziel, als den einzigen Selbstzweck des Skeptikers.[159] Dort beschreibt er uns auch, wie gar wunderbar der Weg entdeckt wurde, der dahin führt. Man glaubte, echten antik-philosophischen Geistes voll, das Glück stehe und falle mit dem sicheren Wissen um die Wahrheit. Und siehe da, dieser Glaube ging in Erfüllung — aber aus Gründen, welche die gerade Umkehrung der eigenen Motive bedeuteten! „Hochbegabte Menschen nämlich kamen, beirrt durch die Ungleichmäßigkeit in den Dingen und unentschieden, welchen von ihnen sie mehr zustimmen sollten, dahin, zu untersuchen, was wahr sei bei den Dingen und was falsch, um infolge der Entscheidung hierüber nicht mehr beirrt zu sein".[160] Aber, sobald man in dem Sinne zu philosophieren begann, stieß man auch schon auf die Gleichkräftigkeit der Thesen, die Isosthenie; unfähig, die Widersprüche zu entscheiden, enthielt man sich des Urteils; sowie aber der Skeptiker an sich hielt, „gesellte sich ihm gleichsam von ungefähr die Unerschütterlichkeit, wie dem Körper der Schatten".[161] Die ersehnte Ataraxie war auf nicht geahntem Wege gefunden. So erging es dem Skeptiker wie dem berühmten Maler Apelles. Als dieser ein Pferd malte — so geht die Sage — und den Schaum am Maule trotz aller Mühe nicht herausbrachte, gab er es auf und schleuderte den Schwamm, in dem er die Farben von den Pinseln abzuputzen pflegte, gegen sein Werk. Der aber habe bei seiner Berührung eine getreue Nachbildung des Schaumes hergestellt. — Damit schließt sich der Kreis dieser Philosophie; ihr Ende weist wieder auf den Anfang zurück. Sie suchte in der Lösung der letzten ihrer drei Hauptfragen logisch nachzuweisen: wie allein

aus dem Zweifeln das Glück erwachse; sie macht uns dabei das psychologische Geständnis, daß allein aus dem Willen zum Glück ihr Zweifeln erwachsen sei. Das Gleichnis aber von wenigen Zeilen, in das sie dies Geständnis hüllt und mit dem wir die Darstellung des antiken Skeptizismus beschließen, gemahnt durch seinen tiefsinnigen Übermut noch einmal mit aller Eindringlichkeit an die Wucht der seelischen Erlebnisse, die auch dem abstrakten Formalismus, der Emsigkeit im Zerstören, der Skrupellosigkeit in den Mitteln, den dialektischen Spielereien dieser Schule als wahrhaft philosophisches Motiv zugrunde liegt.

Drittes Kapitel.

Die Kritik der griechischen Skepsis.

I. Das allgemeine Prinzip der Isosthenie.

Haben wir die Pause zwischen diesem Kapitel und dem vorigen dazu benutzt, um einen gewissen Abstand von den Theorien des griechischen Skeptizismus zu gewinnen, so daß vor unserm innern Auge sich die großen und leitenden Züge dieser Philosophie als ein Ganzes herausheben, so ist der rechte Augenblick gekommen, um an die Beurteilung einer solchen Anschauungsweise heranzutreten. Daher mag die Kritik wiederum den drei Grundfragen folgen: wie sind die Dinge beschaffen? oder, subjektiv ausgedrückt, was können wir von den Dingen erkennen? wie müssen wir uns zu ihnen stellen? und was erwächst uns aus dieser Stellungnahme?

Das skeptische Generalprinzip in der Lösung des ersten Problems war die Isosthenie gewesen, die Behauptung: jeder These über die Beschaffenheit der Dinge lasse sich eine gleichkräftige, d. h. gleich gut begründete Antithese gegenüberstellen. Man wird zunächst nach allem Vorausgegangenen nicht bestreiten können, daß die griechische Skepsis das Prinzip der Isosthenie in kühner Durchführung und in einfacher Größe angewandt hat. Es ist in der Tat, wie es von den Skeptikern im Gegensatz zu den Sophisten gehandhabt wurde, ein monumentales Prinzip. Und alles Große ist lehrreich. Durch ihr gerades und unbeirrtes Denken, durch ihren Radikalismus in den Theorien erwiesen sich diese Skeptiker als echte Griechen. Sie setzten wirklich alles zueinander

in Widerspruch: Sinnliches zu Sinnlichem, Begriffliches zu Begrifflichem und Begriffliches zu Sinnlichem.[1]) Jede Halbheit ist der antiken Skepsis fremd. Sätze wie: der Honig ist süß — der Honig ist bitter, das Ruder ist krumm — das Ruder ist gerade, ursächliches Wirken besteht — ursächliches Wirken besteht nicht, es gibt Götter — es gibt keine Götter, der Schnee ist schwarz — der Schnee ist weiß, waren Beispiele der Isosthenie. Aber nicht nur die künstlerischen Eigenschaften, die reine Form, die echt griechische Kühnheit der gedanklichen Konsequenz haben wir hier zu bewundern; auch inhaltlich ist dies Prinzip einer ernsten Berücksichtigung wert.

Zunächst ist die Isosthenie, wenn wir mit ihrer schwächsten Bedeutung beginnen, für gar viele angebliche Erkenntnisse des gewöhnlichen Lebens wie der Wissenschaft eine unumstößliche Tatsache. Geben wir nicht im täglichen Leben hundertmal Urteile ab, denen sich mit gleich guten Gründen ganz andere Urteile entgegenhalten lassen? Wer sich in ruhigen Stunden gewissenhaft daraufhin prüft, wird dem nicht zu widersprechen wagen. Man denke nur an das ganze Parteiwesen in jeglicher Gestalt, im Leben des Einzelnen und des Staats, in Kunst und in Wissenschaft. Hier wird ein ganzer Kreis von Lösungen über letzte, theoretisch noch lange nicht spruchreife Fragen bedingungslos angenommen und sein Inhalt mit Eifer verteidigt. Hier stehen sich wirklich oft rechte und linke Seite wie These und Antithese, wie Ja und Nein gegenüber; aber wer objektiv entscheiden soll, wird sich oft genug sagen müssen, daß der Liberale nicht schlechter begründet als der Konservative, der moderne Ästhetiker nicht schlechter als sein klassischer Gegner, der Atomistiker nicht schlechter als der Energetiker, daß — um in der skeptischen Terminologie zu reden — die völlige Isosthenie hergestellt ist. Wenn wir uns dennoch der einen oder der andern Seite zuneigen, so tun wir es meist aus ganz andern Motiven, aus bestimmten Sympathien oder Antipathien, die unabhängig von Überzeugungen durch Gründe, diese Gründe letzten Endes nur als Mittel gebrauchen, ihre eigenen Zwecke zu erreichen. Eine Begründung, die eine uns sympathische Sache vertritt, „überzeugt" uns mehr als eine anders gerichtete, nicht minder schlüssige. Der Lebensinstinkt zwingt den Erkenntnistrieb in seinen Dienst und verdunkelt ihm den Blick dermaßen, daß er die logische Isosthenie von Gründen und Gegengründen nicht zu erkennen vermag. Wie wäre es sonst möglich, daß z. B.

in der politischen Stellungnahme, die theoretisch eine Abfindung mit den heikelsten Fragen der Soziologie, der Nationalökonomie, der Ethik und Geschichtsauffassung voraussetzt, im großen und ganzen die Parteien sich mit den Ständen decken? Fallen etwa zufällig Menschen auf die gleiche Lösung der angeregten Fragen, welche zufällig dem gleichen Kreise angehören? Ihre Gründe sind hier gewiß nicht — ihre Gründe. Man zähle nur die Sozialdemokraten in der Aristokratie, und die überzeugten Konservativen unter den Fabrikarbeitern, die Anhänger der allgemeinen Vermögensverteilung unter den Kapitalisten und der Zentralisation der Vermögen unter den Armen! Sie alle vertreten nicht das Interesse der Wahrheit, sondern das ihrer eigenen Person. Das wäre nun an dieser Stelle ganz gleichgültig, wenn nicht dadurch, daß man die persönlichen Willensziele im Mantel theoretischer Systeme auftreten läßt — die skeptische Isosthenie diese Systeme beherrschte! Wer das einmal begriffen hat, dem scheinen alle „Parteigründe", in denen der Verstand nach Diktat des Willens arbeitet und so dessen Blöße zu decken sucht, von vornherein brüchig, fadenscheinig und langweilig. Die skeptische Isosthenie wäre der Inhalt einer sehr trivialen und veralteten Wahrheit, wenn die Menschen wirklich davon durchdrungen wären, daß — nach dem augenblicklichen Stand unsres Wissens und durch die Verwicklung mancher Umstände — sich viele Ansichten vorläufig gerade so gut halten ließen wie ihr Gegenteil. Das aber wollen die wenigsten einsehen. Die Majorität aller Menschen — der großen Staatsmänner, Künstler, Gelehrten nicht ausgenommen — ist von der alleinigen Richtigkeit ihrer Ansichten, besonders wo dieselben irgendwie persönliche Interessen berühren, auf das allerfesteste überzeugt. Man ist entschlossener Dogmatiker, dogmatischer Raucher[2]) oder Temperenzler, dogmatischer Wagnerianer oder Antiwagnerianer, dogmatischer Konservativer oder Liberaler, dogmatischer Mechanist oder Vitalist. Gegen diese dogmatische Denkart kann nun die skeptische Isosthenie, wie alle skeptischen Prinzipien, als heilsames Zuchtmittel im Dienste der Wahrheit[3]) ihre Wirkung tun. Aber ein heilsames Zuchtmittel braucht noch kein durchaus wahrer Satz, der psychologische Kern nicht zugleich ein logischer zu sein.

Ein weiterer Vorzug des isosthenischen Prinzips besteht darin, daß diese Denkart uns ein höchst fruchtbares methodologisches Hilfsmittel an die Hand gibt. Einer unter den ersten großen philosophischen Methodikern der neueren Zeit, Lord Francis Bacon

hat (übrigens ganz unabhängig von der antiken Skepsis) darauf hingewiesen, daß man es als eine der vornehmsten Regeln bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung zu beachten habe: eine Eigenschaft, nach der geforscht wird, nicht nur da zu beobachten, wo sie auftritt, sondern auch diejenigen Fälle zu sammeln, in welchen sie nicht auftritt, aber zu erwarten stände. In Baconischer Sprache: die positiven Instanzen sind durch die negativen Instanzen zu kontrollieren und zu ergänzen.[4]) Hätte man diesen Rat öfter befolgt, so würde manch irrige Ansicht aus dem Leben und aus der Wissenschaft längst entschwunden sein. Hätte man — meint Bacon — etwa alle die (negativen) Fälle ebenso gewissenhaft gesammelt, in denen Ahnungen und Träume nicht eingetroffen sind, wie die positiven, so würde vermutlich kein Mensch mehr an ein unerklärliches Eintreffen von Ahnungen und Träumen glauben. Man hat sehr gut diese Betonung der Gegeninstanzen als den kritischen Widerspruchsgeist in der Baconischen Methodenlehre bezeichnet.[5]) Ohne ihn wird heute keine wissenschaftliche Untersuchung von einigem Wert mehr angestellt. Es ist der Geist der skeptischen Isosthenie — zum Forschungsmittel umgedeutet.

Endlich hat Hegel das isosthenische Prinzip, welches Bacon von jedem einzelnen Forscher als eine Regel unter vielen gehandhabt sehen wollte, geradezu zur alleinigen metaphysischen Methode erhoben, deren sich die Weltvernunft bedient, um den Fortschritt in der geistigen und jeder Entwicklung herbeizuführen. Denn wer erkennte nicht das wohlbekannte Antlitz der Isosthenie darin wieder, nur jetzt ins Überlebensgroße gesteigert, wenn dieser Metaphysiker der Evolution behauptet: ein bestimmtes philosophisches System (A) ruft durch den inneren Widerspruch, den es erregt, ein sich entgegengesetztes (B) hervor; beide zusammen aber ein drittes (C), welches, die Einseitigkeiten von A und B fallen lassend, die wahren Kerne erhaltend, die Gegensätzlichkeit überwindet und so die vorhergehenden Systeme zu höherer Einheit versöhnt; C erzeugt seinen eigenen Antipoden D, die Antithese C—D die Synthese E usf. So sollte die Wahrheit stufenweise erklommen werden auf der fortlaufenden Leiter der philosophischen Systeme. Diese selbst aber sind nichts andres als Grade der Selbsterkenntnis der alleinen göttlichen Vernunft, oder höhere Stufen des Weltprozesses. Aber auch die niederen Stufen zeigen eine Art von physischer Isosthenie. „Das Forttreibende ist die innere Dialektik der Gestaltungen . . . . . diese Widerlegung kommt in allen Ent-

wicklungen vor; die Entwicklung des Baumes ist Widerlegung des Keims, die Blüte die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste wahrhafte Existenz des Baumes sind. Die Blüte wird endlich widerlegt durch die Frucht; aber sie kann nicht zur Wirklichkeit kommen ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen."[6]) Wird auch der besonnenere Denker sich dem verführerischen Bilde nicht gefangen geben dürfen, die gesamte Entwicklung des Geistes nur als die stetige Überwindung relativ gleich wahrer Gegen-Sätze anzuschauen, so wird er doch der ihres metaphysischen Gewandes entkleideten Bedeutung der Isosthenie als Triebkraft und Anreiz zu geistigem Fortschritt die Berechtigung und der genialen Ausgestaltung derselben zu übermächtigem Wuchs wenigstens die Bewunderung nicht versagen. Und so untergräbt die Isosthenie hier nicht die Erkenntnismöglichkeit der Wahrheit; sie bildet vielmehr die Stufen, auf denen man zum Thron der Wahrheit höher und höher hinaufsteigt, und zugleich das kräftigste Motiv, diese Höhe zu erklimmen.

Aber all das berührt den eigentlichen Kern der skeptischen Isosthenie noch nicht. Es betrifft dieselbe nur in ihrer abgeschwächten oder gesteigerten, und stets in umgedeuteter Form. Wir dürfen uns aber in der Kritik der wichtigsten Frage nicht entziehen und müssen sie klar und eindeutig stellen. Hat die antike Skepsis mit der Behauptung: jeder These (über die Beschaffenheit der Dinge) steht eine gleichkräftige Antithese gegenüber — den Satz genau so aufgefaßt, wie er in der Schule gemeint war — recht oder unrecht? Hier nun ist große Vorsicht geboten. Es scheint ja zunächst widersinnig, den Satz in dieser urwüchsigen Form und in seiner ganzen Ausdehnung vom Standpunkt des modernen Menschen noch zugeben zu wollen. Aber wir wissen ja schon, wie er verstanden sein will. Wenn auch in der ersten Timonischen Grundfrage, soll ihre Beantwortung wirklich die Ansicht des ausgebildeten Pyrrhonismus begreifen, der Ausdruck „Dinge" dahin interpretiert werden muß, daß er sogar die rein formalen logischen und die mathematischen Aussagen mitumspannt, so haben doch die Skeptiker diese rein formalen Bewußtseinsfunktionen, deren Wahrheit zu bezweifeln uns heute schwer in den Sinn käme, eigentlich nur angegriffen, um sie als untaugliches Vehikel zu objektiver und inhaltlicher Erkenntnis zu erweisen. Speziell wo sie das isosthenische Prinzip an einzelnen Beispielen näher entwickeln, sprechen sie immer nur von den Widersprüchen zwischen

gegenständlichen Erkenntnissen, von der *ἀντίθεσις τῶν πραγμάτων.*[7]) Mit objektiver Erkenntnis wiederum ist niemals die Erkenntnis von Erscheinungsobjekten, sondern sind stets nur gemeint: Urteile über die *ἄδηλα* und *ὑποκείμενα*, über die Dinge, wie sie an sich selbst beschaffen sind. Nur unter der Voraussetzung von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich gilt also die Isosthenie. Sie ist demnach ungültig für alle Behauptungen über Objekte, die bloße Erscheinungsobjekte sind; sie ist ungültig für alle Subjekte, die obige Voraussetzung nicht anerkennen. Die moderne Partei aber, die mit der antiken Skepsis auf gleicher Basis steht, kann sich auf keinen geringeren berufen als auf Kant. Kant und die große Schule der Kantianer lehren ausdrücklich die skeptische Isosthenie für alle Urteile über die Dinge an sich. Wenn ich z. B. von der Welt als einem Dinge an sich rede, so kann ich — nach Kant — mit gleich überzeugenden Gründen dartun, daß die Welt im Raume Grenzen, in der Zeit einen Anfang hat und ihre Materie aus unteilbaren Atomen besteht, wie die Antithesen, daß die Welt dem Raume nach unendlich, der Zeit nach ewig, der Materie nach ins Unendliche teilbar ist. Kant hat diese Beweise auch wirklich angetreten in dem berühmten Abschnitt seines Hauptwerks: Von den Antinomien (Gesetzwidrigkeiten) der reinen Vernunft. Diese Antinomien oder Isosthenien dienen ihm dazu, aus den kontradiktorischen Thesen über die Dinge an sich die Unerkennbarkeit dieser Dinge zu beweisen und andrerseits zum glänzendsten Beleg für die anderwärts bereits bewiesene Unerkennbarkeit. Und so ist auch ihm — wie der antiken Skepsis[8]) — die Isosthenie Methode und Ergebnis zugleich. — Es ist richtig, daß sich die skeptische Isosthenie auch in das bedeutendste philosophische System der neueren Zeit hinübergerettet hat. Aber bei aller Verwandtschaft, die zwischen Kant und diesen antiken Vorläufern hier besteht, dürfen doch die prinzipiellen[9]) Trennungslinien nicht übersehen, noch verwischt werden. Sie liegen erstens in dem ganz verschiedenen Zweck, welchen die Isosthenie bei Kant und den Pyrrhonikern verfolgt. Diese benutzten sie dazu, um die Unsicherheit von aller Erkenntnis, allem Wissen und aller Wissenschaft darzutun, (indem sie stillschweigend nur eine Erkenntnis von den Dingen an sich für wahres Wissen und Wissenschaft ansehen und den Begriff von Erscheinungswissen noch nicht ausgebildet haben); Kant dagegen folgerte aus den Antinomien und Isosthenien geradezu, daß Erkennen, Wissen und Wissenschaft nur in der Erscheinungs-

welt Sinn, Bedeutung und sicheres Fortkommen besäßen, darüber hinaus aber zu leeren Namen ohne Inhalt, zu wesenlosen Phantasiegebilden herabsänken. Ein zweiter Unterschied betrifft die Objekte, von denen die gleichkräftigen Behauptungen gelten sollen. Beidemal sind es die Dinge an sich selbst. Aber bei Kant bedeuten diese Dinge an sich, von denen wir nichts wissen können, außerzeitlich-außerräumliche, übersinnliche, metaphysische Wesen, und sie haben mit den räumlich-zeitlichen Gegenständen, die wir sehr wohl zu erkennen vermögen, nichts gemein; für die antiken Skeptiker dagegen befinden sich die Dinge an sich im Raum und in der Zeit, und sind die sinnlichen, physischen Ursachen unsrer Gegenstandvorstellungen.

Wir sagten: die Isosthenie gelte für die antike Skepsis nur unter der Voraussetzung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Diese Voraussetzung ist aber weder eine naive, stillschweigende noch unbewußte, sondern sie tritt bei den Skeptikern als wohl begründete Behauptung auf. Wir können die Beschaffenheit der Dinge aus dem einfachen Grunde nicht erkennen, weil unsre Erkenntnismittel, Sinne und Vernunft, anschauliches und begriffliches Erkennen — die einzigen Funktionen, die uns zur Verfügung stehen — dazu nicht ausreichen. Demnach hängt auch die Beurteilung des skeptischen Urprinzips letzten Endes von der Stichhaltigkeit dieser Begründung ab.

II. Die sensuale Skepsis.

Unsre Aufgabe führt also zunächst darauf: an die skeptische Theorie von der sinnlichen Wahrnehmung, wie sie in den Tropen Aenesidems zum Ausdruck gelangte[10]), den kritischen Maßstab anzulegen.

Suchen wir aus ihr das Bleibende herauszuschälen und das Vergängliche auszuscheiden, so lehrt uns gleich der erste Tropus eine wichtige Einsicht. — Er schloß aus dem verschiedenen Bau der einzelnen Lebewesen, der Heuschrecke, des Löwen, des Menschen usw., daß sich die Erscheinungen der gleichen Objekte in den einzelnen Organismen verschieden darstellen und es also niemals auszumachen sei, wer das wahre Bild eines Dinges besitze. Dieser Tropus belehrt uns darüber, daß all unsre Aussagen über die Beschaffenheit der Dinge nur für die menschliche Erkenntnis und nur unter ihrer Voraussetzung unbedingt gültig sind. Die Skepsis beschränkt hier ihren Einwand zwar auf die sinnliche

Erkenntnis; man kann ihn aber getrost auf die gesamte Erkenntnis ausdehnen.[11]) Hätten die Tiere andersartige Erkenntnisbedingungen, so wäre die skeptische Folgerung unwiderlegbar.

Nun glauben wir zwar, daß die Tiere nicht einen ganz andersartigen Raum sehen, nicht völlig andersartige Farben empfinden, nicht ganz andre Verkettungen der Erscheinungen wahrnehmen als wir, sondern nur einen entwickelteren oder unentwickelteren Sinnesapparat und ein unentwickelteres Denkvermögen besitzen. Aber wir schließen doch hier zunächst nur aus ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen, nämlich aus den unsern ähnlichen tierischen Reaktionen (dem Kratzen des Einlaß begehrenden Hundes an der Tür, dem Scheuen des jungen Pferdes vor knatterndem Gewehrfeuer) auf die Ähnlichkeit der Empfindungen und Vorstellungen als Ursachen dieser Reaktionen. Aber der Schluß von der Wirkung auf die Ursache ist ein gewagter und vieldeutiger. Man kann die Vermutung, daß die tierische Erkenntnis sich zwar dem Grade, aber nicht der Art nach von der menschlichen Erkenntnis unterscheide, auch durch den sicheren Schluß von der Ursache auf die Wirkung zu begründen suchen. Die tierischen Sinneswerkzeuge und die Organe der höheren geistigen Fähigkeiten von der Amöbe bis zum Gorilla herauf bieten in Struktur und Funktion, physikalisch und chemisch, anatomisch und physiologisch bei allen der Skepsis zuzugestehenden Abweichungen doch homogene Verhältnisse mit denjenigen im Menschen dar. Jetzt schließt man von der physischen Ursache auf die psychische Wirkung oder Begleiterscheinung.

Aber beidemal ist das Verhältnis zwischen Ursachen und Wirkungen unmittelbar immer nur für den Menschen festgestellt, nicht für die Tiere, um die es sich handelt. Bei ihnen kennen wir stets nur das eine Glied; im ersten Fall die physische Wirkung, im zweiten Fall die physische Ursache der psychischen Prozesse; das andre Glied, die seelischen Äußerungen, erschließen wir nur durch die Analogie mit den Vorgängen in unsrer eigenen Person — ex analogia hominis. Weil bei uns mit den Reizungen der Netzhaut räumlich geordnete Lichtempfindungen regelmäßig verbunden sind, weil wir bei heftigen plötzlichen Geräuschen stets zusammenfahren, übertragen wir diese Kausalzusammenhänge oder gesetzmäßigen Parallelerscheinungen (ein Unterschied, dessen Vernachlässigung man an dieser Stelle gestatten wird) auch auf andre Lebewesen, bei denen uns direkt immer nur das eine Glied dieses Zusammenhangs gegeben ist. Wir schließen also aus ähnlichen Ursachen (Wirkungen)

auf ähnliche Wirkungen (Ursachen). Nun ist die Analogie gewiß ein berechtigtes Hilfsmittel, dessen sich Natur- wie Geisteswissenschaft gleichmäßig zu ihrem Fortschritt bedienen. Wenn gar, wie in dem vorliegenden Fall, bei dem Schluß von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen und umgekehrt, die grundsätzliche Ähnlichkeit in der biologischen Struktur aufs genaueste festgestellt worden ist und immer mehr festgestellt wird, so steigt damit in direktem Verhältnis ein solcher durch Analogie ermittelter Satz an Gewißheit. Aber allem Zweifel entrückt, soweit das bei einem allgemeinen Satz über faktische Verhältnisse überhaupt möglich ist, wird er erst dann, wenn seine Richtigkeit durch apriorische Beweisführung deduktiv, oder induktiv durch Erfahrung zwingend erhärtet ist. Da es sich bei der Frage: was und wie erkennen die Tiere? um kein Problem der formalen Logik noch der Mathematik, sondern um eine inhaltliche Aussage über Tatsachen handelt, die nie rein aus der menschlichen Vernunft entspringen kann, so wird der Analogieschluß über objektive Verhältnisse nur durch die Probe an der Erfahrung den höchstmöglichen Gewißheitsgrad erreichen. Selbst jedes Urteil über ursprüngliche Kausalverhältnisse, das von gleichen Ursachen auf gleiche Wirkungen schließt, muß sich die beständige Nachprüfung an der Erfahrung gefallen lassen. Denn auch der strenge Kausalitätsgläubige, für den mit dem Vorhandensein einer Erscheinung absolut notwendig als unmittelbare Folge ihre Wirkung gesetzt ist, muß zugeben, daß die bestimmten Kausalbeziehungen nur durch die Erfahrung erkannt und die bisher erkannten auch durch neue Erfahrungen berichtigt, vielleicht auch umgeworfen werden und als verkannte sich erweisen könnten. Stoßen wir also auf ein Gebiet, wo ein empirisch ermitteltes Kausalverhältnis in seiner Geltung angezweifelt wird, so ist der erste Schritt zu deren Rettung die empirische Nachprüfung. Wo diese ausgeschlossen ist, können wir dem Zweifel nicht völlig das Tor verschließen. Vollends, wo es sich nur um Analogieschlüsse über gesetzmäßige Beziehungen zwischen Tatsachen handelt, da werden die Zweifel erst recht nur verstummen, wenn beide Glieder der erschlossenen Beziehung in ihrer gesetzmäßigen Verbindung erfahrungsmäßig beobachtet worden sind. Eine solche Beobachtung aber ist in unserm Falle grundsätzlich ausgeschlossen. Denn um das Seelenleben der Tiere (das durch unsern Analogieschluß ermittelte Glied einer gesetzlichen Beziehung) empirisch, d. h. unmittelbar zu beobachten, wäre

eine direkte Hineinversetzung in die tierische Psyche ebenso unerläßliche, wie unerfüllbare Bedingung. Es erlangt also unser Urteil über tierische Vorstellungen, Erkenntnisprinzipien, und damit über eine tierische „Wahrheit“ nicht den Gewißheitsgrad empirischer Aussagen über unmittelbare Erlebnisse (ich sehe rot) oder formaler Anschauungs- und Denknotwendigkeiten (zwischen zwei Punkten ist nur eine Gerade möglich, A = A); auch nicht die Gewißheit von Aussagen über induktiv ermittelte Kausalverhältnisse (Wärme bewirkt Ausdehnung der Körper); auch nicht einmal die Gewißheit durch Analogie erschlossener, aber an der Erfahrung nachprüfbarer, wenn auch nicht nachgeprüfter Urteile (da Ei und Samen des Menschen den tierischen sehr ähnlich sind, so werden auch die kausalen Prozesse im menschlichen Embryo, die während der ersten Tage ablaufen, den tierischen sehr ähnlich sein). Sondern die Gewißheit, daß unsre Erkenntnisbedingungen mit nur graduellen Abweichungen auch für die Tiere gelten, gleicht der Gewißheit von empirischen Analogieschlüssen, bei denen die Ähnlichkeit der Glieder eine sehr große, aber die Bestätigung durch Erfahrung ausgeschlossen ist. Alle übrigen Analogieschlüsse erarbeiten in ihren Folgerungen einen höheren Gewißheitsgrad mit Ausnahme solcher, die auf geringe Ähnlichkeit gegründet und gleichfalls empirisch niemals zu verifizieren sind. (Da gewisse Pflanzen wie die mimosa pudica in ihren Reaktionen eine Analogie mit den niederen Tieren zeigen, wird ein bewußtes, dem tierischen analoges Seelenleben als Ursache dieser Reaktionen anzunehmen sein). — Bei alledem ist noch der günstigste Fall gewählt, nämlich daß meine Erkenntnisbedingungen auch über eine Realität, die unabhängig von mir besteht, wahre Aussagen zu machen vermögen. Leugnet man das und vertritt aus allgemeinen erkenntnistheoretischen Erwägungen den Standpunkt, dessen Berechtigung erst später erörtert werden kann, daß alle menschlichen Einsichten nur für den Menschen Geltung haben, so ist jeder Spekulation über die Erkenntnisart der Tiere von diesem solhumanen Standpunkt aus die Spitze abgebrochen. Denn wenn ich mit nur für mich geltenden Erkenntnisbedingungen über tierische Erkenntnisbedingungen ein Urteil fälle, so drehe ich mich vollständig im Kreise. Zwar gestattet auch der extreme Solhumanist Analogieschlüsse von ähnlichen Ursachen auf ähnliche Wirkungen, aber das zu erschließende Glied darf nicht grundsätzlich aus der Welt der menschlichen Phänomene herausfallen.

Nur nebenbei sei hier eines weiteren Verdienstes der alten Skeptiker gedacht. Während diese Männer die Verschiedenheit von Mensch und Tier in erkenntnistheoretischer Beziehung zu ihren Zwecken auszubeuten suchten, haben sie umgekehrt die enge Verwandtschaft beider im zweiten Glied ihres Beweisganges betont. Indem sie die Keime und Anlagen zu allen menschlichen Bewußtseinsäußerungen bis zu den moralischen hinauf im tierischen Geistesleben aufzeigten, schlossen sie, daß bei bestehenden Differenzen in den Sinneswahrnehmungen die Tiere nicht etwa als Wesen von ganz anderer und niederer Art „unglaubwürdiger" seien als ihre hochstehenden Brüder. Was die Skeptiker hier teils übertreibend, teils erst in rohen Ansätzen aussprachen, ist in der neueren Zeit, hauptsächlich seit dem modernen Materialismus [12]), dann durch den Darwinismus eingehend und wissenschaftlich erforscht worden. Sind auch die Untersuchungen — gerade nach ihrer prinzipiellen Seite — darüber noch lange nicht abgeschlossen und stehen wir noch heute alle in dieser Bewegung darin, so darf doch wohl die Ansicht als die herrschende gelten, daß auch zwischen Tier und Mensch die Natur keinen Sprung gemacht habe, sondern in stetigen Übergängen von dem einen zum andern gelangt sei.

Die Skepsis hatte in ihrem ersten Tropus eine Armee von Gegeninstanzen in den andersgearteten Wahrnehmungen der Tiere aufmarschieren lassen, um die Wahrheit aller menschlichen Aussagen zu verdächtigen. Wir bemühten uns zu zeigen, daß vermutlich die tierischen Vorstellungen nur graduell, nicht prinzipiell von den menschlichen verschieden seien, daß diese Vermutung allerdings (so gut wie jede andre Vermutung darüber) für einen bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt ausgeschlossen sei; daß sie dagegen für alle, die nicht extreme Solhumanisten sind, einen Wahrscheinlichkeitsgrad mittlerer Höhe besäße. Ist sie richtig, so würde das Tier, dem die vernünftigen Funktionen des Menschen, das heißt die volle Blüte der in ihm selbst schlummernden Erkenntniskräfte verliehen würde, auf Grund seiner tierischen Sinnesdata keine dem menschlichen Wissen widersprechende Aussage zu machen brauchen, nur, je nach seiner Organisation, dieses Wissen auf manchen Punkten nicht erreichen, auf andern überflügeln.

Wie wir in der tierischen Erkenntnis (vor allem wegen der embryonalen Begriffsbildung) eine niedere Stufe vor uns zu haben glauben, so ist auch der Gedanke erlaubt, daß es Wesen gibt

mit höheren und gesteigerteren Erkenntnisfunktionen, als die menschlichen es sind. Aber die Annahme von der Existenz solcher Wesen, zu der sich etwa ein Leibnitz durch das Kontinuitätsgesetz veranlaßt sah, ist ein freies Produkt des Denkens, das allen Erfahrungsboden unter seinen Füßen verloren hat. Keine Tatsache ist uns gegeben, aus der als Wirkung wir diese Ursache oder aus der als Ursache wir diese Wirkung erschließen könnten. Immerhin würde die menschliche Wahrheit mit einer übermenschlichen und untermenschlichen durchaus die Fühlung behalten und ihre absolute, d. h. für alle Subjekte verbindliche Geltung wäre nicht grundsätzlichen Zweifeln preisgegeben.

Das geschieht erst, wo der Gedanke einer an ganz heterogene Erkenntnisbedingungen gebundenen Wahrheit vor uns aufsteigt. Denn andersgeartete Wesen, — etwa auf dem Jupiter — deren Möglichkeit zu leugnen, unsinnig wäre, sind uns in ihren Erkenntnisprinzipien völlig unbegreiflich. Schon wie ein Wesen einen vierdimensionalen Raum anschauen sollte, verstehen wir nicht; logisch aber ist es nicht undenkbar, ja selbst mathematisch ist es vorstellbar, daß es geschähe. Wir sind eben ganz an unsre Erkenntnismittel gebunden, können unsre Haut nicht sprengen. So scheidet das Problem, eine außermenschliche Wahrheit zu erkennen, als ein unlösbares aus; vollends aber zwischen dieser außermenschlichen Wahrheit und der menschlichen zu entscheiden, welche die „wahrere Wahrheit" sei, das ist eine Zumutung, die selbst an einen Philosophen zu stellen, absurd wäre. Denn das würde ja den Besitz von drei Wahrheitsarten voraussetzen, der eigenen, der andersgearteten, und einer dritten, an der beide zu messen seien. Diese Aufgabe ist aber nicht nur unerfüllbar, weil sie Unmögliches verlangt, sondern auch weil sie bedenkliche Voraussetzungen hat, vielleicht ganz schief gestellt ist, vielleicht gar nicht bestehen kann. Denn schon die Frage: wer besitzt die wahre Erkenntnis? ist doch wohl nur von unserm, dem menschlichen Standpunkt aus aufgeworfen. Für ein außermenschliches Wesen, das den Gegensatz von Wahrheit und Irrtum nicht kennte, verlöre sie allen Sinn. Ja, der bloße Gedanke, daß es andersgeartete Wesen mit andersgearteten Erkenntnisfunktionen geben könne, für die also auch eine andre Wahrheit bestünde, ist doch schließlich auch nur gemäß den logischen Denkgesetzen des Menschen gefaßt und nur durch den Satz des Widerspruchs und der Identität ermöglicht. Und der Mensch ist selbst da, wo er sich am weitesten von dem Schwer-

punkt seiner Erkenntniskräfte wenigstens mit dem freien Flug der Gedanken zu entfernen scheint, wenn er auch nur die Denkbarkeit (geschweige denn die Vorstellbarkeit) von Geistern behauptet, für deren Erkenntnis andre Regeln und Gesetze gelten — auch dann noch ist er mit unzerreißbaren Fäden an seine eigene Sphäre und an die sie beherrschenden Regeln und Gesetze gebunden. Selbst die bescheidenste und leerste Auffassung einer außermenschlichen Wahrheit, die Konzeption der reinen Möglichkeit einer solchen, ist für den Menschen an die Gültigkeit seiner Wahrheiten (hier der logischen Axiome) notwendig gebunden, deren Ungültigkeit und Unverbindlichkeit gerade in der fraglichen Auffassung als möglich behauptet wird. Wenn irgendwo, so ist hier der Vergleich mit dem Freiherrn von Münchhausen am Platze, der sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe zieht! So ist die Wahrheit ein Begriff, der Quelle des menschlichen Geistes entströmt, sie zu finden eine Aufgabe, nur von ihm gestellt und darum nur von ihm zu lösen, ein Knoten, nur von ihm geschürzt und darum nur von ihm zu entwirren.

Konnten wir uns schon von dem Wahrheitsbegriff ganz anders gearteter Subjekte nicht die geringste Vorstellung machen, ja war die bloße Denkbarkeit desselben von unsern eigenen „Wahrheiten" abhängig, so ist nun eine Wahrheit, die weder für uns, noch für andre Wesen da ist, eine Wahrheit an sich erst recht ein unvollziehbarer Gedanke. Bei Dingen an sich, Wirklichkeit an sich läßt sich etwas denken — bei Wahrheit an sich kaum. Und doch hat die Wahrheit an sich von Plato bis auf die neuere Zeit oft eine Hauptrolle auf der Bühne der philosophischen Systeme gespielt. Wahrheit ist, ganz allgemein, die Eigenschaft von Aussagen, Urteilen und Sätzen: ein spezifisches Gefühl, das Gefühl der Evidenz, notwendig im Menschen auszulösen. Der Begriff: Wahrheit ist also eine Abstraktion, die das gewissen konkreten Aussagen Gemeinsame (die bestimmte Gefühlsbetonung) zum Ausdruck bringen soll. Sie ist nichts neben oder über den einzelnen wahren Urteilen, sowenig wie die Pferdheit oder Menschheit etwas neben oder über den einzelnen Pferde- oder Mencheneigenschaften ist. So bezeichnet, wenn man sich an die einzig verständliche Bedeutung des Wortes hält, Wahrheit bestimmte Beziehungen von Aussagen zu einem Subjekte. Das Subjekt ist demnach unerläßlicher Träger aller Wahrheit; es gibt nur Wahrheit für jemand, nicht Wahrheit an sich. Indem man nun diejenigen Aussagen, welche für alle

Menschen zu allen Zeiten absolut sicher gelten, als ewige Wahrheiten faßte (veritates aeternae des Spinoza, verités éternelles des Leibnitz), nahmen die Wahrheiten den Charakter außerzeitlicher, von den erkennenden Subjekten unabhängiger Prinzipien, und damit bald — dem Trieb zu metaphysischer Hypostasierung entsprechend — starrer, selbständiger Realitäten an. Die Unabhängigkeit der Wahrheit vom individuellen Subjekt wurde zu einer Unabhängigkeit vom Subjekt überhaupt. Damit ist aber zugleich alle Fühlung mit dem ursprünglichen Wahrheitsbegriff, zu dessen Wesen die Beziehung auf das Subjekt gehört, verloren gegangen und eine logische wie psychologische Monstrosität (Wahrheit an sich) die Folge geworden.

Wir müssen uns also schon wohl oder übel von der Skepsis belehren lassen, daß die für uns sicher erreichbare Wahrheit nur auf den Menschen bezogene, und die für uns überhaupt vorstellbare Wahrheit nur auf gleichartige Wesen bezogene Wahrheit ist. Dagegen brauchen wir uns nicht dadurch zu der vorschnellen Folgerung hinreißen zu lassen, an der Auffindung der Wahrheit deshalb zu verzweifeln. Wir werden allerdings die sicher erkennbare Wahrheit nur auf die menschliche Wahrheit kritisch einzuschränken und eine gewisse Resignation damit zu bekennen haben. Diese wird aber doch wesentlich dadurch erleichtert, daß alles, was wir schlechterdings nicht vorzustellen vermögen, uns auch nichts angeht, uns nicht berührt, uns eigentlich kalt lassen kann. Nur wer in den Apfel gebissen hat, verspürt den Reiz, es wieder zu tun und ist betrübt, wenn ihm der Genuß versagt wird. Wer sich aber gar kein Bild von dieser Geschmacksempfindung zu machen imstande ist, wird den Apfel nicht vermissen. Nur die Blindgewordenen sind unglücklich; die Blindgeborenen nicht. Für eine außermenschliche Erkenntnis — sollte es eine solche geben — sind wir alle blindgeboren.

Und noch eine weitere Einschränkung ist unerläßlich. Wenn wir von menschlicher Wahrheit und Erkenntnis sprechen, so scheidet dabei jene Gruppe unglücklicher Wesen aus dem Begriff der Menschheit aus, die an unheilbaren Geisteskrankheiten leiden. Auch diesen der pathologischen Psychologie entnommenen Gesichtspunkt hatten die Skeptiker berücksichtigt und erkenntnistheoretisch ausgebeutet. Zwar findet derselbe in den Tropen, die nur die sinnliche Erkenntnis mit ihren Zweifeln benagen, seine Stelle[13]), trifft aber so gut wie die obigen Angriffe das gesamte

Rüstzeug unsres Wissens. Der Durchschnittsmensch, der das göttliche θαυμάζειν, nach Plato die Quelle aller Philosophie, nicht kennt, findet es selbstverständlich, daß er mit seinen Wahrnehmungen und Begriffen „im Rechte" ist, sein geisteskranker Bruder „im Unrecht". Und das nicht nur, wenn es sich um Halluzinationen und Visionen, um fixe Ideen und Manien handelt, sondern auch dort, wo der Unterschied der Vorstellungen die Elemente und Formen des Erkennens gar nicht berührt, wo nur die mit den gemeinsamen Erkenntnismitteln erarbeiteten Ergebnisse die Fassungskraft und den Horizont der „gebildeten Majorität" übersteigen. Da wird der Durchschnitt flugs mit der „Norm", das so als normal Bestimmte mit dem Gesunden, das Anormale mit dem Krankhaften, das Pathologische mit dem — Unwahren gleichgesetzt: das Verdammungsurteil über die betreffende Einsicht ist die Folge. Will es nun das Schicksal, daß bei solchen, den Massendurchschnitt überfliegenden Geistern auch die Prinzipien des Erkennens gestört werden und wirkliche Geisteskrankheit sie beschattet, so findet die Masse triumphierend darin die Bestätigung ihres ersten Urteils. An Männern, welche dieses unritterliche Vorgehen haben erfahren müssen, bietet die Weltgeschichte keinen Mangel — mögen sie nun Schumann, Hölderlin oder Nietzsche heißen. Der griechische Skeptiker sieht tiefer als der moderne Philister. Den Genius, weil er in höhere Gegenden stieg als die Herde, darum für krankhaft, seine Werke für minderwertig zu erklären, hätte die griechische Kultur schwerlich erlaubt; ob wohl ein gebildeter Athener es gewagt hätte, des dunklen Heraklit tiefsinnige Weltdeutung oder Platos mystische Ideenlehre als pathologisch zu bewerten und daraus einen Grund gegen ihren Wahrheitsgehalt zu entnehmen? Der griechische Philosoph aber stellt auch noch bei dem in den Grundkräften des Erkennens Gestörten die Frage: was hat Krankheit mit Unwahrheit, was Gesundheit mit Wahrheit zu schaffen? Oder in der unübertrefflichen Originalfassung: „Denn so wie die Gesunden einerseits gemäß der Natur sich verhalten, nämlich der der Gesunden, andrerseits gegen die Natur, nämlich die der Kranken, ebenso verhalten sich auch die Kranken einerseits wider die Natur der Gesunden, andrerseits gemäß der Natur der Kranken; so daß man auch ihnen, da sie in gewisser Beziehung naturgemäß sich verhalten, Glauben schenken muß."[14])

Man sieht: hier wird ein wichtiges erkenntnistheoretisches Problem angeschnitten. Geht man von der Annahme einer Wahr-

heit an sich aus, deren Bedenklichkeit schon berührt wurde, so ist allerdings nicht einzusehen, ob der Geisteskranke, der eine Schar weißer Mäuse durch das Zimmer huschen sieht, ob der Gesunde, der kein einziges solches Tier erblickt, im Besitz dieser Wahrheit an sich sein sollte. Denn warum sollte die „Wahrheit an sich" in der Wahrheit für den Gesunden reiner erscheinen als in der Wahrheit für den Kranken? Die Wahrheit an sich hat a priori mit Gesundheit und Krankheit nichts zu schaffen, steht beiden Begriffen gleich nah, weil gleich fern. Etwaige Vorzüge könnten doch nur gemäß den Wahrheitsregeln für eine der Parteien ausgemacht werden, über deren absolute Verbindlichkeit aber gerade die Wahrheit an sich zu Gericht sitzen soll. Der Zirkel ist vollständig und ihm nicht zu entrinnen.

Günstiger liegen die Verhältnisse, wenn wir die Wahrheit in ihrer einzig sinnvollen Bedeutung, als Beziehung, und in ihrer einzig verwertbaren Bedeutung, als Beziehung auf den Menschen fassen. Sieht man von den Voraussetzungen des Solipsismus, d. h. von der Meinung ab, daß nur ich existiere, und gesteht man auch andern Menschengeistern Dasein zu, so dürfen wir die pathologischen Aussagen des heilbaren Geisteskranken mit gutem Grunde als falsche bewerten. Denn sie erfüllen die Bedingungen nicht, welche unsre und seine Erkenntnisprinzipien an die Wahrheit einer Aussage stellen. Der geheilte Delirant, so gut wie wir, glaubt weder vor noch nach seiner Krankheit an die (zukünftige oder vergangene) Erfüllung seines Zimmers mit weißen Mäusen.[15]) So scheidet die Jagd der Mäuse, nicht als Tatsache seines Bewußtseins, aber als objektives Geschehnis, aus seinen Annahmen aus, und der einheitliche Zusammenhang seiner Erfahrung (der durch dasselbe unterbrochen worden wäre), die Widerspruchlosigkeit seiner Vorstellungen (die mit demselben nicht vorhanden wäre) sind wiederhergestellt; darum gilt ihm diejenige Aussage, welche in sein einheitliches und widerspruchloses, d. h. wahres Weltbild nicht hineinpaßt, als falsch. Denn das Falschheitsgefühl kettet sich — wir werden das später auszuführen haben — notwendig an alle Urteile, die nur einer Erfahrung oder einem unsrer Denkgesetze widerstreiten. Aber wie die Mäusejagd als objektives Geschehnis aus seinem Weltbild ausscheidet, so gliedert sich andrerseits das nachweisbar Wirkliche an ihr, nämlich die Vorstellung derselben als einer objektiven, einheitlich und widerspruchlos in dieses Weltbild ein. So genau der Geheilte es begreift, daß das einst als wirklich

vorgestellte Ereignis nicht wirklich hat eintreten können, weil es dem strengen Kausalzusammenhang der Erfahrung, den gesunde Erkenntnisprinzipien für die sinnliche Welt zum mindesten fordern, zuwiderläuft, und er deshalb die Irrtümlichkeit der einstigen Aussage einsieht, genau so gut begreift er nach den nämlichen Erkenntnisprinzipien die Notwendigkeit dieser Halluzination im gegebenen Zeitpunkt; er weiß, daß eine übermäßige Zufuhr von Alkohol den Stoffumsatz in unserm Körper verändert und als seelische Begleiterscheinung täuschende Vorstellungen über die objektive Wirklichkeit hervorruft.[16] So urteilt der Gesunde wie der Geheilte nach den gleichen Erkenntnisprinzipien, denen sich nun auch die Aussagen aus der Krankheit unbedingt fügen müssen. Der Stempel der Falschheit, der ihnen vom gleichen Subjekt, das einst ihr Träger war, aufgedrückt wird, ist das Zeichen ihrer Unterwerfung. Es sind demnach die Phantasieurteile des geheilten Deliranten für diesen selbst, wie für den Gesunden, falsch; für niemanden aber wahr, also überhaupt im menschlichen Sinne — falsch.

Anders, wo es sich um unheilbare Geisteskranke handelt. Auch deren Aussagen, soweit sie den „gestörten" Bewußtseinsteilen entspringen, hält der Gesunde natürlich für falsch. Aber auch der Kranke? „Es gibt eine Natur des Gesunden und eine Natur des Kranken". Empfindet auch dieser es als Widerspruch, Napoleon I. zu sein? und wenn er es tut, hindert ihn dieses Widerspruchsgefühl an dem Glauben, er sei der französische Kaiser? Hat er vielleicht, wie wir, auch eine einheitliche Erfahrung, oder bedarf er, um etwas wahr zu finden, nicht wie wir dieser Einheitlichkeit? Der Geheilte gab uns darüber Aufschluß, der Unheilbare vermag es nicht. Die einzige Probe darauf — Hineinversetzung in die Seele des Kranken — ist uns versagt. Und so müssen wir auch hier die Möglichkeit zugeben, daß für den unheilbar Geisteskranken eine andre, uns unbegreifliche Wahrheit besteht. Zwar wird die Wahrscheinlichkeit davon durch ganz besonders nahegelegte Analogieschlüsse auf eine verschwindend kleine Größe herabgedrückt. Die enge Verwandtschaft zwischen den Krankheitsbildern Geheilter und Ungeheilter, Geisteskranker mit und ohne Krankheitsbewußtsein, die Ähnlichkeit gewisser Zustände in den völlig Normalen (Assimilation beim Lesen) mit den pathologischen Illusionen[17]) usw. — all das läßt vermuten, daß auch der Ungeheilte kein anders gerichtetes Wahrheitsgefühl als der Gesunde

besitze; daß auch bei ihm die nämlichen Beziehungen (empirische, logische Widerspruchlosigkeit) das Evidenzgefühl erregen, daß aber diese Beziehungen ihm in ihrer Eigentümlichkeit auf gewissen Gebieten nicht mehr klar zum Bewußtsein kommen. Immerhin ist die hier erreichbare Sicherheit nur so groß, wie die Gewißheit, die eben aus derartigen indirekten Analogieschlüssen sich ergibt. Das betone man im Interesse unsrer Wahrheit, der der Philosoph lieber ganz gewisse Kriterien in einem kleinen Wirkungskreise verschaffen sollte, statt ihre unendliche Gültigkeit, und sei es auch nur in der menschlichen Sphäre, dogmatisch zu behaupten und dadurch ihre sichere Herrschaft im Endlichen zu gefährden. Daß die alten Skeptiker hier den Finger auf die Wunde legten, zeugt gewiß von dem erkenntnistheoretischen Ernst und Tiefblick, der dieser Schule zu eigen ist. Die Möglichkeit dieser „Kranken-Wahrheit" zugegeben — so gilt natürlich auch von ihr alles, was über die Wahrheit andersartiger Wesen bereits gesagt wurde; sie ist den Gesunden verschlossen, und noch viel weniger vermögen diese zu sagen, ob sie oder jene Kranken die „wahrere Wahrheit" besitzen.

So werden wir uns abermals bescheiden müssen und schon ganz zufrieden sein, wenn wir die für den gesunden Menschen bestehenden Wahrheiten zu finden imstande sind.

Und man halte es nicht für lächerliche Pedanterie, sondern für erkenntnistheoretische Pflicht, hier den Kreis der erkennenden Subjekte noch einmal zu verengen. Streng genommen wissen wir nur von den Wahrheitsbedingungen für das eigene Selbst, weiß jeder nur völlig gewiß, was seine eigene Person für wahr halten muß. Wenn man seine axiomatischen Überzeugungen auch von allen übrigen normalen Menschen notwendig geteilt glaubt, so sollte man sich bewußt sein, daß auch dieser Glaube zwar auf einem der gesichertsten Analogieschlüsse, aber immerhin doch auch nur auf einem Analogieschluß beruht. Aus den Äußerungen des Wahrheitsbewußtseins andrer und ihrer Gleichheit mit dem meinigen, aus den gleichen Bau- und Funktionsverhältnissen der Bewußtseinsorgane schließe ich auf ein gleiches Wahrheitsbewußtsein als Ursache dieser Äußerungen, als Begleiterscheinung dieser Funktionen. Alle Bedingungen der Analogie, qualitativer, quantitativer Art, sind hier in mustergültiger Weise erfüllt. Aber die empirische Probe auf die Richtigkeit, die Prüfung an der Erfahrung ist uns grundsätzlich versagt. Und so erreicht auch dieser Glaube nur den größtmöglichen Grad von Gewißheit, den die Konklusion eines solchen Schlusses

über tatsächliche Verhältnisse eben erreichen kann. Nur unter diesem Vorbehalt darf streng genommen von menschlicher Wahrheit gesprochen werden. Es ist die Wahrheit für den Einzelnen, die dieser aus Gründen der Analogie zur Wahrheit für alle Menschen erhebt.

Engen wir hier die Problemstellung wieder auf diejenigen Erkenntnisse ein, deren Beurteilung den eigentlichen Kern der zehn skeptischen Tropen ausgemacht hatte, so erwarten wir: daß die Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis beim gesunden Menschen uns zur Auffindung der gesuchten Wahrheiten irgendwie behilflich sein werden. Aber auch diese Möglichkeit bestreitet die antike Skepsis durchaus. Ihre zahllosen Angriffe auf die sinnliche Erkenntnis sind nur so viele Variationen des gleichen Themas: die sinnlichen Wahrnehmungen sind alle nicht als wahr (glaubwürdig) zu erweisen; denn sie führen zu unauflöslichen Widersprüchen. Soll man einen Satz von so gewichtiger Bedeutung beurteilen, so darf eine gründliche Kritik bereits die Voraussetzungen nicht ununtersucht durchschlüpfen lassen, auf denen er ruht. Denn der Sinn einer erkenntnistheoretischen These und somit ihre Tragweite läßt sich nur in solcher Weise zur vollen Klarheit erheben. Wir werden sehen, daß es sich hier um ein ganzes Nest solcher Voraussetzungen handelt, mit deren Annahme die skeptische Theorie vom Trug aller Wahrnehmungen steht und fällt. Diese Voraussetzungen beziehen sich naturgemäß alle auf den Sinn, in dem man die Sätze: eine sinnliche Wahrnehmung ist glaubwürdig, ist unglaubwürdig, ist trügerisch (d. h. läßt nicht erkennen, ob sie glaubwürdig oder unglaubwürdig ist) zu verstehen hat; sie beziehen sich alle auf die Aufgabe, die man der sinnlichen Wahrnehmung stellt und nach deren Lösung man die Fähigkeit dieser Funktion unsres Bewußtseins beurteilt. Hier lassen sich nun die verschiedensten Annahmen machen und sind im Verlauf der Geschichte der Philosophie in der Tat gemacht worden. Aber sie alle ordnen sich in die drei erkenntnistheoretischen Grundpositionen ein, die überhaupt die einzig möglichen sind. Wir wollen dieselben als extremen Realismus, extremen Idealismus, gemäßigten Realismus, der zugleich gemäßigter Idealismus, also Idealrealismus ist, bezeichnen.

Von diesen Positionen wird durch die Skepsis zu Tode getroffen eigentlich nur der Standpunkt des extremen Realismus. Man wird nun unschwer zeigen können: a) daß dieser Standpunkt es zugleich ist, den die antike Skepsis in ihrer Kritik der sinn-

lichen Wahrnehmung einzig und allein zur Voraussetzung hat; b) daß man von diesen Voraussetzungen aus — was die Erkenntnis der Dinge durch die isolierten Sinneswahrnehmungen betrifft — allerdings unweigerlich zu skeptischen Konsequenzen gedrängt wird; c) daß es aber gar nicht die einzigen Voraussetzungen sind, die man machen kann, und daß die andern erkenntnistheoretischen Grundpositionen diesen skeptischen Folgerungen — so, wie sie von den Pyrrhonikern gezogen wurden — entgehen. Daneben wird sich herausstellen, daß diese Voraussetzungen der antiken Skepsis nicht selbst wieder erarbeitete und begründete sind, wie diejenigen der modernen Erkenntnistheoretiker, sondern logisch willkürliche und psychologisch oft unbewußte; daß sie aber auch keineswegs durch die sinnlichen Wahrnehmungen selbst gegeben und dadurch etwa eines Beweises überhoben, sondern erst in einer logischen Ausdeutung des gegebenen Tatbestandes gegründet sind.

I. Die Anschauungsweise des extremen Realismus in seiner positiven Form läßt sich kurz dahin bestimmen: es existieren unabhängig vom menschlichen Bewußtsein Dinge, Gegenstände, Objekte[18]), begabt mit Eigenschaften, welche den von uns wahrgenommenen wesensgleich sind; indem diese Dinge auf uns irgendwie wirken, drücken sie unserm Bewußtsein gewissermaßen ihren Stempel auf, so daß der menschliche Geist sie durch diesen Stempel erfaßt; die Objekte und die subjektiven Wahrnehmungen der Objekte verhalten sich wie das Original zur Kopie, wie die Gestalt zu ihrem Spiegelkonterfei. Alle Bestandteile der Wahrnehmung sind, ins Objektive umgesetzt, soviele Bestandteile der Dinge selbst, haben also alle Wirklichkeitswert, gelten insgesamt von den realen Dingen an sich. Man sieht: hier ist der Realitätswert der Wahrnehmungsbestandteile ein extremer. Eine sinnliche Anschauung hat nun also die Aufgabe: die Dinge an sich selbst getreulich wiederzugeben, und der Sinn der Frage nach der Glaubwürdigkeit und Wahrheit kann hier nur der sein: erfüllt eine sinnliche Vorstellung diese Aufgabe; d. h. ist sie eine treue Kopistin, ein glatter Spiegel, eine fügsame Stempelempfängerin?, oder aber: entstellt ihr Abbild das Urbild, bricht ihre Spiegelung die Strahlung des Objekts zur unkenntlichen Karikatur desselben, hindert ihre Eigenart die Züge des Stempels, sich unverändert aufzuprägen? Der extreme Realist positiver Färbung bekennt sich zum Glauben an die erste Möglichkeit: die sinnlich wahrnehmbaren Dinge (ein Baum, ein Tisch) können vom menschlichen Geist in allen ihren Eigenschaften, so wie

sie an sich selbst sind, erkannt werden, und wie der Geist sie auffaßt (von einigen leicht zu korrigierenden „Sinnestäuschungen" abgesehen), so sind die Dinge an sich selbst beschaffen. Der Baum, dessen Blätter ich grün, dessen Stamm ich braun sehe, dessen harte Rinde ich taste, dessen süße Früchte ich schmecke, dessen Rauschen der Wipfel ich höre, besitzt auch an sich grüne Blätter, eine braune Rinde, ist an sich hart, trägt an sich süße Früchte und seine Wipfel rauschen an sich. Für die moderne Wissenschaft ist diese Auffassung längst gestorben; sie lebt heute nur noch im populären, unkritischen, naiven Bewußtsein (naiver Realismus)[19]; sie ist der erkenntnistheoretische Standpunkt des Durchschnittsmenschen, der sich über philosophische Probleme keine Gedanken macht.[20]) Die scharfsinnigen Zweifler des Altertums sahen wiederum weiter als der heutige Laie. Sie erkannten, daß bei einem solchen Verhältnis zwischen Ding und Wahrnehmung man an einer positiven Lösung nicht festhalten könne, diese positive Lösung wenn nicht in eine negative, so doch in eine skeptische umzuwandeln habe. Sie blieben zwar extreme Realisten; aber in Bezug auf die Möglichkeit, durch die sinnlichen Wahrnehmungen die realen Eigenschaften der Dinge zu erkennen, kehrten sie den gläubigen Optimisten den Rücken und wurden ungläubige Pessimisten. In ihrem Nachweis von der Notwendigkeit dieses Schrittes liegt ihre erkenntnistheoretische Großtat; in dem Ausgangspunkt, von welchem sie diesen Schritt unternahmen, ihre Beschränkung und ihre Überwindbarkeit.

Der extreme Realismus der Skepsis erhellt aus nichts so deutlich, wie aus der Art von Widersprüchen, die diese Schule zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen aufgedeckt haben wollte. Denn alle Widersprüche, von denen aus man alsbald die Erkennbarkeit der Dinge bezweifelte, sind überhaupt nur für die extrem realistische Perspektive — Widersprüche!

Dabei hebt sich eine Gruppe realistischer und objektivistischer Voraussetzungen von den andern dadurch ab, daß sie von den zwei übrigen erkenntnistheoretischen Grundpositionen aus gemeinsam verworfen wird; daß die skeptische Entwicklung von Widersprüchen hier als willkürliche (wenn auch unbewußte) Konstruktion entlarvt und dieser Angriff auf die objektive Erkenntnis von beiden in gleicher Weise abgeschlagen wird.

Denn wenn wir die Beweise dafür durchgehen, daß die sinnlichen Wahrnehmungen uns niemals die realen Beschaffenheiten der

Dinge erkennen lassen, so scheidet eine Gruppe derselben als für unsere Zeit überwunden von vornherein aus. Es ist die des öfteren nebenbei[21]), aber erst im 9. Tropus (bei Sextus) in dem ganzen Pomp eines vollgültigen und selbständigen Beweises auftretende Erwägung:[22]) daß das nämliche Objekt (z. B. das Meer) in den verschiedenen Subjekten, ja im gleichen Subjekt zu verschiedenen Zeiten ganz entgegengesetzte Gefühlstöne erregen kann; in Ermangelung eines genügenden Kriteriums lasse sich nun nicht ausmachen, wer das glaubwürdigere Bild vom Gegenstand besitzt; so erscheint mir das Meer beim ersten Anblick erstaunlich, später, wenn sich der Eindruck abgeschwächt hat, vielleicht gleichgültig, ja langweilig. Wie ist es an sich, erstaunlich oder langweilig? Sicherlich hätten die Skeptiker recht und die Dinge ließen sich in ihren Gefühlsqualitäten nicht erkennen, wenn es sich hier überhaupt — um Eigenschaften der Dinge handelte. Wir sind aber längst nicht mehr gewohnt, die Gefühle der Lust und Unlust, des Staunens und der Langeweile als Qualitäten der Objekte zu fassen, sondern lediglich als Reaktionen des Subjekts auf die Objekte, als rein subjektive, nur dem Individuum angehörende Zustände. Das Meer als Objekt ist also weder staunenswert noch langweilig; es löst nur (je nach der seelischen Disposition des Subjekts) ein bestimmtes intrasubjektives Gefühl des Staunens oder der Langeweile aus. Wenn wir dennoch sagen: das Meer ist erstaunlich, so ist das nur eine laxe und ungenaue Ausdrucksweise für den geschilderten Tatbestand. Kein Besonnener denkt mehr daran, die Gefühlstöne, die sich an alle unsre Wahrnehmungen heften, zu objektivieren. Ein Knäuel von Widersprüchen wäre die Folge davon. Wenn ich mich ändre, so ändern sich auch meine Gefühle über das gleiche, im übrigen starr und unveränderlich gebliebene Objekt. (Man denke, mit welch andern Gefühlen das Kind, der Jüngling, der Greis etwa die „ewigen" Felszacken eines schweizerischen Bergriesen betrachten.) Andrerseits können alle objektiven Veränderungen in mir die gleiche, subjektive Gefühlstimmung hervorrufen, wenn nur ich selber (was freilich selten genug vorkommt) ganz einheitlich und gleich mich verhalte. (Man denke an den gleichmäßig veranlagten Sanguiniker, dem die „tragischsten" Ereignisse heiter und rosig erscheinen.) Wenn so alles dazu drängt, die Gefühle ins Subjekt zurückzunehmen, so zwingt uns nichts, sie den Objekten anzuhängen. Logische Vernunfterwägungen gewiß nicht, wie man eben sah; aber auch nicht etwa anschauliche,

rein sensuelle Beweggründe. Während mich meine Sinneswahrnehmungen einen Apfel als Gegenstand im Raum unmittelbar als ein glattes, rundes und farbiges Objekt empfinden lassen, auch der Ton des zur Erde fallenden Apfels, ja der Geruch und Geschmack der Frucht auf dieses räumliche Objekt unmittelbar bezogen und in das objektive Raumgebilde einigermaßen eingeordnet werden, und es erst der hinzutretenden Reflexion bedarf, um gewisse dieser Eigenschaften dem Gegenstand wieder abzusprechen[23]), so ist von einem solchen unmittelbaren Übertragungszwang bei den Gefühlen nicht die Rede. Wenn ich beim Anblick des frischen Apfels Lust verspüre, und beim Anblick des runzligen und wurmstichigen Unlust, so sagt mir meine Selbstwahrnehmung ganz unmittelbar, daß ich lustvoll gestimmt bin und nicht der frische Apfel, ich unlustvoll, und nicht die faule Frucht. Man hat demnach weder unmittelbare noch mittelbare Gründe, die Gefühle als den Dingen gehörig zu betrachten, und die Widersprüche, zu denen eine solche Übertragung führt, werden zum apagogischen Beweis für die Unrichtigkeit derselben. Einzig den Umstand könnte man für die Objektivität der Gefühle geltend machen, daß sie zur gleichen Zeit im Bewußtsein sind wie die sinnlichen Empfindungen über einen Gegenstand und daß sie mit diesen zu einem einheitlichen Bewußtseinszustand verschmelzen.[24]) Aber wenn man allen Komponenten des Bewußtseins, das in jedem einzelnen Augenblick immer einheitlich ist, gleichmäßig objektiven Wert beimessen wollte, so müßte man auch die Willensregung, den Apfel vom Baume zu holen, auf den Gegenstand übertragen, woran doch niemand im Ernst wird denken wollen. Trotz dieser zuzugebenden Einheitlichkeit des Bewußtseins in jedem bestimmten Augenblick brauchen die Elemente desselben nicht gleiche „Richtungslinien" zu zeigen, sondern die einen können nach innen, die andern nach außen weisen; und das nicht nur als Ergebnis gedanklicher Korrekturen verstanden, sondern unmittelbar und als reine Erfahrung. Denn unsre Bewußtseinszustände sind zwar in jedem Augenblick einheitlich, aber nicht einzig, wie die moderne Psychologie in ihren Untersuchungen über den Umfang des Bewußtseins immer zwingender nachweist. — Endlich könnte man noch sagen: wenn auch niemand daran dächte, den Objekten selbst die Gefühlsqualitäten zuzuschreiben, so käme den Dingen doch die Eigenschaft zu, gewisse Gefühle im Subjekt zu erregen, und die Unerkennbarkeit dieser Eigenschaften behaupte eigentlich die antike Skepsis; sie

frage nur danach, die Erregung welcher Gefühle im Subjekt — abstrahiert man von dessen, durch andre Umstände bedingten, augenblicklicher Seelenverfassung — zur Eigenschaft des Meeres, des Kometen, des Erdbebens usw. gehöre und finde nur diese Frage unentscheidbar. Aber abgesehen davon, daß diese Rechtfertigung die korrekte Ansicht der Pyrrhoniker durchaus nicht wiedergibt[25]), hat man nicht den geringsten Anlaß, die Eigenschaft der Gefühlserregung als eine besondere Eigenschaft der Dinge neben andern Eigenschaften anzusprechen. Vielmehr besteht sie nur in diesen andern und in der Summe dieser andern. Dem Objekt wächst durch die Möglichkeit, Gefühle zu erregen, auch nicht der Bruchteil einer neuen Qualität zu, sondern sie ist nur der Ausdruck von der Fähigkeit des Subjekts, auf die Wahrnehmung der Totalität der Objektseigenschaften mit Gefühlen zu reagieren. Dem Meere kommt also neben der Kühle, der Bewegtheit, der Bläue nicht noch die Eigenschaft zu: Bewunderung zu erregen, sondern mit dem Gefühl der Bewunderung beantwortet mein Bewußtsein die Vorstellung des blauen, bewegten und kühlen Meeres. Nimmt man einmal an — die Berechtigung dieser Annahme soll später geprüft werden — das Meer als Objekt „bewirke" im Subjekt die Wahrnehmungen der Bläue, der Bewegtheit, der Kühle, so wäre für eine jede derselben die Ursache im Objekt besonders aufzusuchen; wobei noch gänzlich unausgemacht bleiben kann, ob die Wirkung der Ursache hier adäquat ist oder nicht; für das Gefühl der Bewunderung brauchte man aber nicht nach einer besonderen Ursache im Objekt sich umzusehn; einer solchen würde man auch vergeblich nachspüren. Denn dieses Gefühl erklärt sich restlos als die Welle, welche das Meer unseres Bewußtseins schlägt, erregt durch die Wahrnehmungen der Bläue, Kühle, Bewegtheit.

So begeht die antike Skepsis also eine vollständige petitio principii, wenn sie, auf der unbewiesenen Voraussetzung fußend, die Gefühle (oder die Fähigkeit Gefühle zu erregen) seien besondere Eigenschaften der Dinge, die Unerkennbarkeit dieser Eigenschaften beweist. Die Widersprüche in den Gefühlen sind nun, da es sich um Aussagen nicht mehr über das gleiche Objekt, sondern über verschiedene Dispositionen des Individuums handelt, — keine Widersprüche mehr. Und aus dem, was an den skeptischen Einwänden zu Rechte besteht: daß das gleiche Objekt im Subjekt verschiedene Gefühle auslösen kann, ist keine Instanz gegen die Möglichkeit herzuleiten, mit Hilfe der sinnlichen Wahr-

nehmung die Objekte zu erkennen. Das Gebiet, das der Erkenntnis durch die Skepsis verschlossen werden sollte, existiert nicht; dasjenige aber, welches existiert, die gesetzmäßige Veränderlichkeit subjektiver Gefühlsreaktionen auf objektiv gleiche Reize, ist — wie die Arbeiten der modernen Psychologie immer mehr zeigen — durchaus der Erkenntnis zugänglich.

Ähnlich ist es mit dem skeptischen Einwand (im gleichen Tropus) bewandt: unsre Auffassung vom Wert der Dinge hänge von variablen Momenten ab.[25]) Wäre Gold häufig wie Wasser und Wasser spärlich wie Gold, so würden wir Wasser für wertvoll und Gold für wertlos ansehn. Sind Gold und Wasser nun wertlos oder wertvoll?[26]) Diese Behauptungen sind wieder vollkommen richtig; nur die Konstruktion von Widersprüchen zwischen ihnen ist unberechtigt und die daraus fließende Frage schief gestellt. Denn auch die Werte sind nach unserm heutigen Dafürhalten nicht Eigenschaften der Dinge, sondern durchaus nur Beziehungen von den Dingen zu uns, näher zu unserm Wollen. Ist ein Ding Ziel eines Willens, so ist es für diesen Willen wertvoll. Daß die Werte völlig relativ und variabel sind, weil es gradezu ihrem Wesen eignet, im Verhältnis zu etwas Veränderlichem zu stehen und erst durch diese Relation Dasein zu erhalten, ist heute anerkannte Tatsache. Die Begründung derselben ist die gleiche, wie bei der Subjektivität der Gefühle; wir können sie uns also ersparen. Sind nun die Werte — mathematisch gesprochen — Funktionen einer andern Größe und ändern sie sich auch notwendig mit dieser, so ist diese Änderung der menschlichen Willensziele im Einzelnen wieder keine beliebige, sondern läßt sich nach strengen Gesetzen berechnen. Die Nationalökonomie ist im wesentlichen eine wissenschaftliche Theorie von den gesetzlichen Abhängigkeitsbeziehungen dieser relativen Werte. Eine gewisse Ausnahme scheinen allerdings die moralischen Werte auch heute noch für einige zu machen, die vom absoluten Wert der sittlichen Gesinnung, der Persönlichkeit usw. reden. Ihnen ist der moralische Wert ein absoluter, entweder als ein kraft irgendwelcher höheren Sanktion gesollter oder als ein notwendig von allen Individuen gewollter. Aber diese Werte wird doch niemand deshalb für unveränderliche Eigenschaften sinnlich wahrnehmbarer Objekte halten; sie berühren also unser augenblickliches Problem nicht, sondern ihre Beurteilung gehört der Kritik der skeptischen Ethik an. Verschiedene Behauptungen über den Wert im übrigen gleicher Dinge

sind also nicht verschiedene Meinungen über objektive Eigenschaften; sie sind nur Aussagen über die Stellung verschiedener Willensdispositionen zu den nämlichen Objekten, und die Verschiedenheit dieser Stellungnahme (der eigentliche Kern der skeptischen These) kann weder für noch gegen die Erkennbarkeit der Objekte zeugen.

Endlich können wir, um das Feld für den Kampf erkenntnistheoretisch berechtigter Positionen zu säubern, unbedenklich alle die Äußerungen in den Tropen für überwunden erklären, in denen der Wechsel in den biologisch-physiologischen Wirkungen des gleichen Gegenstands für die Unerkennbarkeit derselben in Anspruch genommen wird. Dieser Gesichtspunkt ist für den modernen Menschen ein so veralteter, daß jeder, der die Erkenntnisvorgänge nur irgendwann zum Gegenstand leisesten Nachdenkens gemacht und sich hier nicht mit den in den Sprachgebrauch niedergelegten rohesten Anschauungen begnügt hat, kaum mehr die antike Naivität der Skepsis zu begreifen vermag. Daß eine bestimmte Menge Schierlings den einen Organismus tötet, den andern nicht[27]), kann doch nichts gegen die Erkennbarkeit der Eigenschaften des Schierlings beweisen! Denn das Leben-fördernde oder -hemmende gehört nicht zu den unveränderlichen Eigenschaften des Objekts als solchen, sondern zu den Wirkungen dieser Eigenschaften auf andre Objekte, und ist durch die Summe dieser Eigenschaften und die Natur des andern Objekts ganz eindeutig bestimmt und erkennbar. Es handelt sich hier also um die Erkenntnis nicht von Objekten, sondern von Beziehungen zwischen Objekten, die naturgemäß bei Veränderungen des einen Objekts sich gleichfalls ändern müssen. Nebenbei mag erwähnt werden, daß auch die Objektivierung dieser Beziehungen ebenso wie die der Werte und Gefühle, ohne daß sie durch die sinnliche Wahrnehmung etwa von selbst gegeben wäre, als naive Voraussetzung, ohne den Schatten eines Beweises uns in dieser skeptischen Philosophie entgegentritt. An diese Beladung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge mit Gefühlen, Werten und einer sich überall identisch äußernden kausalen Fähigkeit glaubt heute niemand mehr, und wir müssen uns die plastische Geistesart der Griechen in ihrer vollen Stärke in die Erinnerung rufen, um die Verdinglichung dieser Elemente in den Schriften so scharfsinniger Denker auch nur zu verstehen.

In der Ablehnung dieser Verdinglichung sind die verschiedenen, ja einander entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Parteien der neueren Zeit wohl alle einig, welche Bedeutung sie auch dem

Begriff des Dinges beilegen, ob sie denselben im Sinne des extremen Idealismus Berkeleys, des Realidealismus Lockes oder des transzendentalen Idealismus Kants umgrenzt wissen wollen.[28]) Die Zurückweisung der skeptischen Angriffe läßt sich in die Formel zusammenfassen: was hier erkannt werden soll, existiert nicht; also auch nicht der Widerspruch in den Wahrnehmungen darüber, die nur unter der Voraussetzung dieser Existenz in Widerspruch stünden; und was hier existiert, kann erkannt werden, ohne daß Widersprüche grundsätzlicher Art dabei zu überwinden wären.

Doch die Skepsis geht weiter: nicht nur Gefühle und Werte, auch diejenigen Eigenschaften, die wir im gewöhnlichen Leben den Dingen zuzusprechen pflegen, wie Größe, Gestalt, Figur, Farbe, Geruch, Geschmack usw., mit einem Wort die empfundenen Qualitäten, sie sind nicht erkennbar; denn auch ihre Auffassung durch die Empfindung ist gänzlich relativ und wechselt mit den subjektiven Bedingungen, von denen sie abhängt.

In der Lösung dieses Problems trennen sich nun die Parteien. Es ist daher wichtig, die Voraussetzungen der Skepsis hier mit aller Schärfe aufzudecken, schärfer als bisher, wo nur das an ihnen formuliert werden konnte, dessen Überwindung sich als heute allgemein geteilte Ansicht entwickeln ließ, wo daher der skeptische Objekt- und Dingbegriff in seiner engeren Bedeutung noch nicht berührt werden durfte.

Zunächst sind die skeptischen Angriffe nur unter der extremrealistischen Voraussetzung verständlich: daß alle durch die Sinne aufgefaßten Eigenschaften nur Abbilder von den Dingen selbst zukommenden, den vorgestellten wesensgleichen Eigenschaften sind. Daß diese Abbilder dann notwendig unbrauchbare, unkenntliche, entstellende sein müssen, in dieser Behauptung liegt der eigentliche Schwerpunkt der skeptischen Tropen. Man rufe sich die Gedankengänge derselben in die Erinnerung zurück: überall ist das Beweisziel die Unerkennbarkeit der Dinge an sich selbst, überall der Beweisgrund: der Widerspruch in den sinnlichen Wahrnehmungen über dieselben. Aber durch diesen Grund wird jenes Ziel nur erreicht, wenn man alle Voraussetzungen, welche die Skepsis über die Dinge an sich, deren Dasein, deren Eigenschaften, die Art ihrer Erkenntnis machte, zu teilen entschlossen ist. Denn überall nehmen ihre Argumentationen hier den gleichen Gang: das nämliche Ding X wird nach Farbe, Geruch, Geschmack, Temperatur, Größe, Gestalt, Bewegung usw. verschieden wahrgenommen

von Tier und Mensch, den einzelnen Menschen[29]), den verschiedenen Sinnen der gleichen Menschen, dem gleichen Sinn des gleichen Menschen unter verschiedenen Umständen, in verschiedenen Entfernungen und Zusammenhängen. Da es nun unentscheidbar ist, welcher Sinn, unter welchen Umständen ein bestimmter Sinn die „wahre" Wahrnehmung der Dinge hat (in skeptischer Redeweise: den Vorzug verdient), d. h. die den Dingen unabhängig von unsrer Auffassung wirklich zukommende Farbe, Temperatur, Größe, Gestalt usw. erkennt, so bleibt stets zweifelhaft, wie das Ding an sich selbst beschaffen ist. Die Timonische Frage: wie sind die Dinge beschaffen? ist von der sinnlichen Wahrnehmung nicht zu beantworten. Die extrem-realistischen Bedingungen für diese Folgerung leuchten ein. Die ganze Problemstellung nämlich ist nur unter den Annahmen möglich:

1. daß es Dinge an sich unabhängig vom Bewußtsein des Menschen gibt. Diese Annahme tritt als etwas Selbstverständliches, keines Beweises Bedürftiges bei den alten Skeptikern auf. Nirgends sind wir in ihrer Lehre auf einen Rechtfertigungsgrund für diese Voraussetzung gestoßen. Aber dieselbe läßt sich nicht nur aus den erkenntnistheoretischen Fragestellungen der Pyrrhoniker, nicht nur aus den terminologischen Gebräuchen entnehmen, nach denen uns immer wieder die Dinge an sich, *τὰ ὑποκείμενα, τὰ φύσει ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα* usw. als das alleinige Erkenntnisobjekt begegnen; sogar entschlüpft dieser übervorsichtigen Sekte gelegentlich die dogmatische Behauptung von dem Dasein an sich existierender Dinge: „wenn wir bezweifeln, ob das Unterliegende so ist wie es erscheint, so geben wir zu, daß es erscheint".[30])

2. Daß diesen unabhängig von unserm Bewußtsein bestehenden Dingen außer den schon vorher erwähnten Gefühlen, ökonomischen und biologischen Werten die empfundenen Qualitäten, wie Farbe, Geruch, Figur, Größe usw. zukommen. Diese Voraussetzung betrifft also nicht mehr die bloße Existenz unabhängig vom Subjekt bestehender Gegenstände, sie erstreckt sich auch auf die Auffassung von der näheren Beschaffenheit und der Natur dieser Dinge an sich. Aus den Tropen Aenesidems nämlich geht ganz deutlich hervor, daß sich die Skepsis diese Dinge an sich als mit sinnlichen Qualitäten begabt vorgestellt und also eine grundsätzliche Gleichartigkeit der Dinge mit unsern Wahrnehmungen angenommen habe. Wenn sie immer und immer wieder die Frage aufwirft, welcher Vorstellung nun, der des Erregten oder des Ruhigen,

des Erhitzten oder Abgekühlten, des Auges oder des Getasts der Vorzug gebühre, und sie in Ermangelung eines Kriteriums die Frage für unentscheidbar hält, so liegt sowohl der Problemstellung wie der Lösung die Ansicht zugrunde: einer sei ja wohl im Recht mit seiner Wahrnehmung, und erfasse die reale Natur der Dinge an sich; nur könne man nicht wissen, wer das sei. Darin aber liegt, daß den Dingen Qualitäten gleicher Art zugesprochen werden, wie sie das Subjekt erfaßt. Ja selbst da, wo sich die Skepsis am weitesten von den extrem-realistischen Voraussetzungen zu entfernen scheint, wo sie die Frage aufwirft, ob nicht den Dingen an sich mehr oder weniger Eigenschaften zukommen könnten als unsre Sinne wahrnehmen, bleibt der Gesichtspunkt ein rein quantitativer und an eine prinzipielle Artunterscheidung zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen ihrer Eigenschaften wird nicht gedacht. So bildet selbst hier ein extrem-realistischer Dogmatismus die Voraussetzung der skeptischen Ergebnisse.[31])

3. Die dritte Voraussetzung betrifft das Verhältnis, in dem die so beschriebenen Dinge an sich zu den Wahrnehmungen stehen, oder die Aufgabe der sinnlichen Erkenntnis. Sie läßt sich unmittelbar den entwickelten Bedingungen entnehmen. Die Vorstellung der Dinge an sich als riechender, tönender, großer und kleiner beruht ja nur auf einer naiven Übertragung sinnlich wahrgenommener Bestandteile auf die Dinge. Kein Wunder, daß, wenn man den Spieß umdreht und von den Dingen ausgeht, wie es die Skeptiker tun, die Aufgabe der Wahrnehmung in der getreuen Wiedergabe dieser Dingeigenschaften bestehen muß. Weil man in seinen Voraussetzungen unbewußt die Dinge als objektiven Spiegel der Wahrnehmungen faßte, darum mußten jetzt die Wahrnehmungen das subjektive Spiegelbild der Dinge liefern. Und die Aufgabe der sinnlichen Erkenntnis wurde: abbildliche Vorstellung der urbildlichen Dinge zu sein. Ein solches Verhältnis konnte natürlich nur dann zustande kommen, wenn die sinnlichen Erscheinungen als der passive Abdruck der Dinge in unserm Bewußtsein gefaßt wurden, und in der Tat betonten die Skeptiker immer und immer wieder, aber ohne ihre Behauptung zu beweisen, die Passivität des Subjekts bei der Auffassung der Erscheinungen.[32])

Nun haben wir alle Voraussetzungen beisammen, die von der Skepsis unkritisch hingenommen, ihrer Theorie der sinnlichen Wahrnehmung zugrunde liegen: auf der einen Seite stehen die Dinge an

sich, existierend, farbig, tönend, dreieckig, rechtwinklig usw. (denn von den Gefühls- und Wertqualitäten können wir hier füglich als von einem erledigten Einwand absehen), auf der andern Seite steht das Subjekt, das diese Eigenschaften erkennen soll. Der Vorgang ist dabei der, daß die Dinge irgendwie dem Bewußtsein des Subjekts sich aufdrängen, ihre Bilder dem Bewußtsein irgendwie eindrücken — wie, darüber läßt sich die Skepsis nicht näher aus. Denn sie ist an der Grenze ihrer Voraussetzungen angelangt und nur ihre Voraussetzungen sind dogmatisch.[38])

Daß man von diesen extrem-realistischen Voraussetzungen aus zu unauflöslichen Widersprüchen gelangt, welche eine sinnliche Erkenntnis der Beschaffenheiten der Dinge unmöglich machen, haben die Tropen des Aenesidem untrüglich dargetan. Die moderne Wissenschaft kann deren Beispiele hier ergänzen, vermehren, im einzelnen berichtigen. Grundsätzlich Neues hinzufügen kann sie nicht. Denkt man sich nämlich die entwickelten Voraussetzungen feststehend und läßt nun die Entdeckung von der Relativität und Variabilität der sinnlichen Wahrnehmungen auf sich wirken, so folgt die skeptische Geisteshaltung notwendig von selbst. Dieser Kern der Aenesidemschen Ausführungen behält auch heute noch seine volle Kraft. Der Satz von der Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen, d. h. der Bedingtheit derselben durch die jeweilige Natur des auffassenden Subjekts und das daraus fließende Verbot, ohne weiteres von den wahrgenommenen auf entsprechende reale Eigenschaften zu schließen, kann als ein Fundamentalsatz auch der modernen Erkenntnislehre gelten. Gerade der immer tiefere Einblick, den uns die Ergebnisse der neueren Sinnesphysiologie und -Psychologie in den Bau und die Funktionen der Sinnesapparate gewähren, lehrt uns in steigendem Maße den Anteil des Subjekts beim Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmungen, und läßt es als ganz unannehmbar erscheinen, falls man überhaupt reale Gegenstände unabhängig vom Bewußtsein anerkennt, daß die realen Reize (etwa Lichtwellen oder Tonschwingungen) als solche untransponiert (physiologisch gesprochen) ins Gehirn, (psychologisch gesprochen) ins Bewußtsein gelangen. Man denke nur etwa an den unendlich komplizierten Bau der Netzhaut, an die getrennten Wärme- und Kältepunkte auf der Haut, auf deren gleichmäßige Reizung durch den Druck eines Metallstäbchens das Subjekt an zwei vielleicht nur durch wenige Millimeter getrennten Stellen mit entgegengesetzten Empfindungen reagiert; man denke an die Tat-

sache, daß, wenn die Netzhaut mechanisch gereizt wird, auch ohne real einfallendes Licht eine Lichtempfindung entsteht; an die Erscheinung der negativen Nachbilder, wo ohne alle äußeren Reize das Subjekt aus sich heraus das Bild des vorher gesehenen Gegenstandes in den Kontrastfarben erzeugt; man denke an die Phänomene der Farbenblindheit, bei denen die Farbe des Mohns und des Rasens dem Rotgrünblinden gleich erscheint, usw. Wären nun Farbe und Helligkeit, Wärme und Kälte Eigenschaften der realen Dinge an sich, so hätte die Skepsis ganz recht, wenn sie dieselben unerkennbar sein läßt. Denn da der jeweilige Zustand des Subjekts, durch den die Auffassungsart dieser Eigenschaften bedingt ist, im nämlichen Menschen ein wechselnder ist, ohne daß wir für einen entsprechenden Wechsel im realen Objekt einen Grund anzugeben wüßten, so läßt sich niemals ausmachen, welcher Zustand der „richtige" zur Erfassung dieser Qualitäten sei.

So kommt die Skepsis vom Standpunkt des extremen Realismus zu negativen Ergebnissen, während das naive Bewußtsein von ihm aus zu positiven Resultaten gelangt. Aber die Grundlagen sind die gleichen. Man nimmt an: jenseits des Subjekts stünden die Dinge mit sinnlichen Eigenschaften begabt; im subjektiven Bewußtsein spiegelten sich die Dinge — adaequat, wie die positiven Realisten, inadaequat oder doch zweifelhaft adaequat, wie die negierenden Realisten meinen. Der skeptische Einwand von der Unerkennbarkeit der sinnlich empfundenen (nicht gefühlten) Eigenschaften der Objekte ist ernster als alle bisherigen Einwände. Er beruht zwar auf einer unbewiesenen Annahme; aber diese Annahme ist eine weitverbreitete und in ihrer Verbreitung leicht erklärliche. Der Ernst des Problems zeigt sich weiter darin, daß nun nicht mehr alle erkenntnistheoretischen Positionen dasselbe in der gleichen Art bewältigen, sondern jede in ihrer besonderen Weise. Indem die Unhaltbarkeit des extremen Realismus durch die Skepsis zutage trat und sie damit recht eigentlich diese neuen Positionen auslöste, dürfen wir auch sie zu jenen „wohltätigsten Verirrungen" rechnen, als welche Kant andre wissenschaftliche Irrtümer einmal bezeichnet. Diesen neuen Positionen aber wendet sich unser Interesse nunmehr zu. Denn wenn wir auch die Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen der Skepsis zugeben und ihre scharfsinnigen Bemühungen auf diesem Punkt rückhaltlos anerkennen, so ziehen wir doch ganz andre Folgerungen daraus, als es die Pyrrhoniker getan haben. Auf der extrem-realistischen Basis stehend, folgerten

sie aus der Relativität der Wahrnehmungen rundweg die Unerkennbarkeit der Beschaffenheiten. Heute können wir unmöglich mehr so radikal und so — einfach vorgehen.

Wir suchen also andre Positionen auf, bei welchen man vielleicht den Widersprüchen entgeht, zu denen der extreme Realismus führt. Nicht, um dem Skeptizismus um jeden Preis den Rücken zu wenden; als ob die Skepsis ein wissenschaftliches Verbrechen wäre, dem man aus Furcht aus dem Wege geht! Wenn die skeptischen Resultate auf überzeugendem Grunde zu ruhen schienen, so müßten wir uns ihnen rückhaltlos fügen. Aber wir brauchen uns nicht gefangen zu geben, solange diese Bedingungen nicht erfüllt sind, solange naive, willkürliche, durch nichts gerechtfertigte dogmatische Voraussetzungen es sind, welche den Skeptizismus gegen die sinnliche Erkenntnis hervortreiben. Da sehen wir uns nach andern erkenntnistheoretischen Grundanschauungen um, die bereits ihre Ausgangspunkte vollbewußt wählen und begründen, und fragen uns: ob auch aus ihnen der totale Skeptizismus entspringt.

Doch empfiehlt es sich jetzt, wo man auf schwierigem Gelände Gegner wie die Pyrrhoniker zu kritisieren hat, gleich den ersten Schritt vorsichtig zu tun, ja die Berechtigung zu irgend einem Schritte überhaupt von vornherein sicher zu stellen. Da nun jeder Schritt hier in einem Urteil besteht und nur dann zur Klarheit und zum Siege führen kann, wenn jedes dieser Urteile wahr ist, so erwächst die Pflicht, die Anzeichen, an denen man die Wahrheit erkennen kann, durchsichtig zu entwickeln, ehe man sich ihrer auf seinem Wege bedient.

Die Anzeichen der Wahrheit sind zu allen Zeiten, für Laien und Philosophen, die gleichen gewesen, ob sie schon den verschiedensten begrifflichen Ausdruck erfahren haben mögen. Auch alle Theoretiker der Erkenntnis — mögen sie bereits im Ausgangspunkt, in der ersten Anwendung dieser Kriterien, und noch mehr im Verlauf und dem Endziel ihrer Untersuchungen zu abweichenden, ja gegensätzlichen Ergebnissen gelangt sein — haben sich ihrer gleichmäßig bedienen müssen, und selbst die Skeptiker, die jedes Wahrheitskriterium grundsätzlich in Frage stellten, machen keine Ausnahme von der Regel.

Die Anzeichen der Wahrheit sind nichts andres als die Eigenschaften, mit deren Vorhandensein das Wesen der Wahrheit zugleich erschöpft ist. Eine einzelne Wahrheit ist ein Urteil, dem diese Eigenschaften zukommen und die Wahrheit ist (konkret)

die Summe solcher Urteile oder (abstrakt) die Eigenschaft solcher Urteile.

Die Anzeichen der Wahrheit bestehen im letzten Grunde darin, in einem jeden geistig gesunden Menschen ein völlig eigenartiges unausrottbares **Gefühl** zu erregen. Dieses Gefühl von der Wahrheit oder das Überzeugungsgefühl (das objektiv auch als Zustimmungs-, subjektiv als Gewißheitsgefühl sich bezeichnen läßt) tritt überall notwendig und unausrottbar da auf, wo wir uns bewußt sind, daß eine bestimmte Aussage im Einklang mit unsern eignen Denkgesetzen und allen uns gegebenen Erfahrungstatsachen sich befindet. Das Gefühl von der Unwahrheit oder das Falschheitsgefühl (auch objektiv als Ablehnungs-, subjektiv als intellektuelles Widerstandsgefühl zu bezeichnen) tritt überall notwendig und unausrottbar da auf, wo wir uns bewußt sind, daß eine bestimmte Aussage im Widerspruch mit nur einem unserer Denkgesetze oder nur mit einer uns gegebenen Erfahrungstatsache sich befindet. Dem ist hinzuzufügen, daß wir unter Erfahrungen ganz eindeutig nur die unmittelbar uns gegebenen Bewußtseinszustände verstehen wollen, daß die Denknotwendigkeiten von den einzelnen Philosophen aber sehr verschieden nach Anzahl und Art bestimmt werden. Einstimmig rechnet man ihnen die logischen, subjektiven Axiome (Satz der Identität, des Widerspruchs, des Grundes) zu. Streit herrscht nur über die objektiven Denknotwendigkeiten, die Bedingungen aller Erfahrung sind. Wer solche transzendentalen Voraussetzungen anerkennt (etwa Raum, Zeit, Kausalität u. a.), für den ist also jede Aussage über eine Erfahrung, soweit sie sich auf die Übereinstimmung dieser Erfahrung mit der Erfahrungsbedingung bezieht, auch für alle späteren Erfahrungen unbedingt wahr, denn sie befindet sich in Übereinstimmung mit den Denkgesetzen und allen Erfahrungen, auf deren gemeinsamer Bedingung sie fußt. Man ersieht schon aus diesen allgemeinen Angaben:

1. Daß im strengen Sinn nur ein Urteil, d. h. ein Denkakt wahr oder falsch sein kann. Denn nur er enthält die geforderte Beziehung des Einklangs oder des Widerspruchs, an welche sich das entscheidende Gefühl anschließt; erst ein Urteil oder eine Aussage behaupten von einem Subjekt Eigenschaften, die ihm begrifflich oder tatsächlich zukommen sollen, können also mit Logik und

Tatsachen sich in Konflikt oder Harmonie befinden. Eine isolierte Vorstellung dagegen, welcher Art auch immer, kann weder wahr noch falsch sein, weil sie als solche keinerlei derartige Beziehungen in sich birgt. Die Vorstellung „blauer Himmel“ ist ebensowenig wahr wie falsch; sondern sie ist nur oder sie ist nicht; sie wird in keine Relation zu Denken und Erfahrung gesetzt; sie besitzt noch die vollkommene intellektuelle Unschuld. Denn als Erfahrung, etwa als physisches Phänomen beim Anblick des blauen Himmels, ist sie weder wahr noch falsch, sowenig wie die formalen Denkgesetze (mit dem Grund ist die Folge gegeben) im strengen Sinn wahr oder falsch sind; denn erst die Übereinstimmung mit Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen macht die Wahrheit eines Satzes aus.[34]) Dagegen das Urteil: der Himmel ist blau, wahr oder falsch sein muß, weil es mit allen Erfahrungstatsachen und den eigenen Denkgesetzen sich entweder in Widerspruch oder in Übereinstimmung befindet; denn es ist ein Gesetz unsres Denkens, daß von zwei kontradiktorischen Prädikaten jedem Subjekt das eine oder das andre zukommen muß (Satz vom ausgeschlossenen Dritten). Daraus erhellt, daß, wenn man von der Wahrheit oder Unwahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen spricht, man immer nur die Wahrheit oder Unwahrheit gewisser über die sinnliche Wahrnehmung gefällter Urteile im Auge haben darf[35]); etwa der Urteile: die sinnlichen Wahrnehmungen geben eine zugrunde liegende Wirklichkeit in allen, einigen oder gar keinen Teilen wieder. In der Sinneswahrnehmung als solcher sind diese Urteile aber nicht enthalten. Diese nicht unwichtige Erinnerung läßt sich am deutlichsten an den sogenannten „Sinnestäuschungen“ verständlich machen. Diejenigen Menschen, welche an das Vorhandensein solcher Täuschungen glauben — daß es nicht alle Erkenntnistheoretiker tun, werden wir bald sehen — haben keineswegs jenes Widerstrebungsgefühl bei der „täuschenden“ Wahrnehmung selbst, etwa dem Anblick des im Wasser gebrochen erscheinenden Stabes, sondern nur bei dem Denkakt, daß der Stab auch „wirklich“ in der Mitte geknickt sei. Es könnte scheinen, als ob damit das ganze Problem von der Wahrheit oder Unwahrheit der Sinneswahrnehmungen bereits hinfällig würde. Aber eine terminologische Korrektur bedeutet noch lange nicht die Überwindung jenes Problems. Es bleibt auch jetzt noch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt, den die Sinne zur Erkenntnis der Dinge beisteuern. Zwar ist die sinnliche Wahrnehmung selbst weder wahr noch falsch, wohl aber kann die Über-

nahme ihres Inhalts als Prädikat eines über die Dinge gefällten Urteils eine wahre oder falsche Aussage über die Dinge zur Folge haben. Ein Beispiel: Sage ich von der Sinneswahrnehmung (x) eines Tisches aus, sie gibt die Eigenschaften (a, b, c, d) des Tisches selbst (y) ganz oder teilweise wieder,. so müssen diese Aussagen wahr oder falsch sein. Sind sie wahr, so auch die Urteile: y kommen die Eigenschaften a, b, c, d oder nur a, b zu, d. h. die Sinneswahrnehmung x hat einem wahren Urteil über y Stoff und Gehalt geliefert. Sind sie falsch, so auch die abgeleiteten Urteile: y kommen weder a noch b noch c zu, und die Sinneswahrnehmung x hat den Stoff zu einer unwahren Aussage über y geliefert. Die Frage nach der Wahrheit (Unwahrheit) der Sinneswahrnehmungen ist also nur ein irreführender brachylogischer Ausdruck für den Satz: inwieweit liefern die Sinneswahrnehmungen Stoff zu wahren (unwahren) Urteilen über die Dinge? Dabei waltet der beachtenswerte Unterschied ob, daß, falls es richtig ist, daß durch die Sinne auf dem Wege des Urteils die Beschaffenheiten der Dinge erkannt werden, die Sinne einen positiven Beitrag zur Ermittlung der Wahrheit über die Dinge bieten, den sie allein und keine andre logische Funktion beizusteuern vermögen; erkennen sie aber die Beschaffenheiten nicht, so wird der positive Beitrag zur unwahren Aussage über die Dinge allein vom Urteil bestritten, das die sinnlichen Qualitäten den Dingen zuspricht, während die Sinne selbst gar keine Beziehung — weder der Identität, noch der Ähnlichkeit, noch der Verschiedenheit — ihrer einzelnen Wahrnehmungsbestandteile zu irgendwelchen Dingen enthalten. — Da die Sinneswahrnehmung als solche zur Wahrheit und Unwahrheit gar nicht die nötigen Vorbedingungen besitzt, so können auch die Sinne als solche nicht „täuschen". Sie vermögen nur die indirekte Ursache davon zu werden, daß ich mich in meiner Erwartung getäuscht sehe. Erwarte ich z. B. aus gedanklichen Gründen, daß die Sinne mir im allgemeinen die räumlichen Eigenschaften der Dinge adaequat wiedergeben, und diese Erwartung trifft einmal nicht ein, so spreche ich von Sinnestäuschung. Dies bedeutet aber wieder nur eine ebenfalls nicht glückliche Brachylogie für: Anlaß zu irrtümlichem Urteil. Wenn ich in vielen Fällen auf die Sinne wahre Urteile über die Dinge aufbauen konnte durch Umsetzung gewisser sinnlicher Qualitäten in dingliche, und in einem Fall erweist sich diese Übertragung als ein falsches Urteil, so sind die Sinne in diesem Fall indirekt eine Quelle des Trugs

und der Täuschung geworden. Dagegen liegt keine Täuschung vor, wenn die Sinne gewisse Empfindungen zeigen (etwa Farbe, Geschmack), von denen ich wieder aus logischen Motiven annehme, daß sie den Dingen nie zukommen. Denn hier liegt keine Veranlassung zu einer Erwartungstäuschung, noch zu falschen Urteilen vor. „Sinnestäuschungen" sind daher immer nur Ausnahmefälle, in denen die Sinne gedankliche Regeln, die man sich über das Verhältnis von Wahrnehmungsbestandteilen und objektiven Qualitäten gemacht und in unzähligen Fällen bestätigt gefunden hat, kreuzen, und in denen die Meinung über die Allgemeingültigkeit dieser Regeln sich als Irrtum herausstellt. Die Sinneswahrnehmungen sind wahr, sind falsch, halbwahr, halbfalsch, kann also nur bedeuten: ihr Inhalt als Eigenschaften von den Dingen ausgesagt, ergibt ein wahres, halbwahres, falsches Urteil; die Sinneswahrnehmungen täuschen: ihr Inhalt von den Dingen als Eigenschaften ausgesagt, ergibt in einem bestimmten Fall und wider Erwarten ein falsches Urteil, während die gleiche Übertragung in andern Fällen wahre Urteile ergibt.

2. Da das letzte Kriterium der Wahrheit, das unmittelbare, nicht weiter zu beschreibende, sondern nur aufweisbare Überzeugungsgefühl, notwendig und unausrottbar allein bei der vollendeten Erfüllung der genannten Bedingungen und bei vollem Bewußtsein von dieser Erfüllung auftritt, so ist damit schon gesagt, daß es möglicherweise und überwindbar auch des öfteren sich dort einstellen wird, wo nur ein kleiner, vielleicht nur ein sehr kleiner Teil dieser Bedingungen erfüllt und man sich des Grades dieser Erfüllung nicht klar bewußt ist. Hier ist das psychologische Kriterium ebenso unvollständig wie das logische. Zwar braucht die Intensität des Überzeugungsgefühls keine geringere zu sein; aber die Überwindbarkeit desselben bei klarer Selbstbesinnung und die Möglichkeit, sich eines besseren belehren zu lassen, ist ein unverkennbarer und jederzeit nachprüfbarer Trennungspunkt von jenem **unüberwindlichen** Gefühl, an dem wir letzten Endes eine wahre Einsicht allein erkennen können.

3. Weiter erhellt, daß man sich aus rein quantitativen Gründen viel leichter über die Unwahrheit als über die Wahrheit eines Urteils klar zu werden vermag. Denn wenn die ideale Forderung an die Wahrheit lautet: Übereinstimmung mit allen Denkgesetzen und allen Erfahrungstatsachen, so wird mit Ausnahme inhaltleerer Aussagen (wenn alle Menschen sterblich sind und Cajus ein Mensch

ist, so ist Cajus sterblich), der einfachsten Wahrnehmungsurteile (ich sehe blau usw.), und allenfalls Kants synthetischer Urteile a priori (in reiner Mathematik und Naturwissenschaft) die Wahrheit einer Erkenntnis sich nur sehr langsam und auch dann immer nur mit annähernder Sicherheit ausmachen lassen, so daß ihre Feststellung bis auf die erwähnten Fälle immer Aufgabe bleibt und nie zur vollendeten Tatsache wird. Das Erkennungszeichen der Unwahrheit dagegen ist an dem Widerspruch gegen eine einzige Erfahrung, gegen ein einziges logisches Axiom und an dem begleitenden Gefühl sofort zu entdecken; es ist also unvergleichlich einfacher, den Irrtum als die Wahrheit festzustellen. Dem Erkenntnistheoretiker ist das ein wichtiger Fingerzeig für seine Methode: denn er wird nun zunächst den aussichtsvolleren Weg einschlagen, bei den wenigen Möglichkeiten, zwischen denen er zu wählen hat, durch Elimination aller irrtümlichen Ansichten, die wahre zu erarbeiten oder zu behalten, anstatt die letztere von sich aus aufzubauen.

4. Selbstverständlich haben die Skeptiker trotz ihrer Fragezeichen, die sie hinter jedes Kriterium der Wahrheit stellten, sich zur Begründung ihrer Zweifel niemals eines andern Erkennungszeichens wie des genannten, wenn auch unbewußt und unausgesprochen bedient. Wenn sie z. B. behaupteten: es sei unerkennbar, ob die Luft in der mittleren Halle des Bades kalt oder warm sei, weil sie dem von außen Kommenden warm, dem von innen Kommenden kalt erscheine, so kann das doch nur bedeuten: das Urteil „die Luft ist kalt“ ist falsch, weil es in Widerspruch mit Erfahrung A, das Urteil „die Luft ist warm“ ist falsch, weil es in Widerspruch mit Erfahrung B steht; die Luft kann aber auch nicht warm und kalt zugleich sein, weil nach dem Axiom des Widerspruchs dem gleichen Ding nicht zwei widersprechende Eigenschaften zu gleicher Zeit zukommen können. Man sieht: die formalen Erkenntniskriterien sind auch für den Skeptiker die gleichen wie für uns; nicht sie bezweifelt er im Grunde, sondern die Möglichkeit, daß man (nämlich verschiedene Subjekte, die Sinne des gleichen Subjekts usw.) durch ihre Anwendung zu den gleichen, inhaltlichen Wahrheiten gelangen müsse. Man denke sich nur die Forderung, daß der Widerspruch mit Erfahrungen eine Gegeninstanz gegen die Wahrheit einer Einsicht sei, als wirksames Kriterium in den skeptischen Argumentationen aufgehoben und sehe zu, was von ihnen noch übrig bleibt. Dann nämlich ist ja gar kein Hindernis mehr, die fragliche Lufttemperatur als warm (kalt) zu

erkennen und sich über die Erfahrung A oder B als Gegeninstanz hinwegzusetzen; oder man denke sich die logischen Axiome als unmaßgeblich verworfen, was könnte dann die berühmte Isosthenie für die Unerkennbarkeit der Dinge beweisen? Dann trügen die Dinge eben einander widersprechende Eigenschaften an sich, wären rot und grün am gleichen Punkt des Raumes und der Zeit, wären seiend und nichtseiend, gut und schlecht zugleich. Ja, selbst die immer wiederkehrende Überlegung, welche die skeptische Theorie von der sinnlichen Wahrnehmung als roter Faden durchzieht: man könne doch bei einander widerstreitenden Erfahrungen der Aussage, die sich auf die eine Gruppe derselben stützt, nicht den Vorzug vor der auf die andre Gruppe sich stützenden geben, hat doch nur dann einen Sinn, wenn wir dieses Verbot und den daraus entspringenden Zweifel uns eingegeben denken durch die Erwägung: man kann es nicht, weil uns weder unmittelbare Erfahrung noch Denknotwendigkeit zu dieser Bevorzugung berechtigt! Denn warum sollte man es — etwa durch einen Akt der Willkür — sonst nicht können?

Das Wahrheitskriterium ist entwickelt und damit der Boden geebnet, der allen erkenntnistheoretischen, sich ihres eigenen Vorgehens bewußten Grundanschauungen gemeinsam sein muß. Zu welchen Folgerungen gelangt man auf diesem Boden über die Leistungsfähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung? Befähigen mich die Sinne dazu, wahre Urteile über die Dinge zu fällen? (Denn daß die Sinne nicht selbst Aussagen machen, sondern nur Vorstellungen liefern, die als solche weder wahr noch falsch sein können, wissen wir schon.) Die Skeptiker hatten mit einem „unentscheidbar" darauf geantwortet; aber sie hatten ihrer Antwort ganz willkürliche Voraussetzungen (im übrigen die gleichen unbewußt gehandhabten Erkennungszeichen der Wahrheit) zugrunde gelegt. Wie steht es mit dieser Antwort, wenn man das Erkennungszeichen vollbewußt handhabt und überdies von willkürlichen Voraussetzungen sich frei hält? Hier trennen sich die Wege und es bieten zunächst der gemäßigte Realismus, dann der extreme Idealismus ihre Lösungen an.

II. Unter dem gemäßigten Realismus oder dem Realidealismus, insofern er eine Theorie der sinnlichen Wahrnehmung darstellt, verstehen wir die Anschauung, die an der Existenz unabhängig vom Subjekt bestehender Dinge, der *ἐκτὸς ὑποκείμενα* festhält, aber aus kritischen Erwägungen

diesen realen Dingen nicht alle Wahrnehmungsbestandteile als objektive Eigenschaften gleichmäßig zuspricht, sondern nur gewisse derselben, andere nicht. Zum erstenmal findet sich dieser Standpunkt im Keime bei Demokrit; in neuerer Zeit wurde er durch Galilei, Hobbes, Descartes und Locke von verschiedenen Seiten näher beleuchtet. Seitdem ist er die klassische Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft geblieben, und erst in jüngster Zeit erheben sich gerade aus der Mitte der Naturwissenschaftler Männer, die gegen ihn zu Felde ziehen. Unter den heutigen Denkern zählen Wilhelm Wundt und Eduard von Hartmann zu seinen bedeutendsten Anhängern.

1. Worin besteht der Standpunkt des gemäßigten Realismus des näheren und wie wird er begründet[36]? 2. Was folgt aus ihm für die Erkennbarkeit der Dinge durch die Sinne, für die erste Timonische Grundfrage; führt auch er zu skeptischen Folgerungen oder nicht?

1. Wie bei allen erkenntnistheoretischen Positionen gilt es hier in erster Linie den Ausgangspunkt festzulegen, von dem aus man an der Hand der geschilderten Wahrheitskriterien durch weitere Arbeit zum Ziele zu gelangen sucht.[37] Diesen Ausgangspunkt wird ein besonnener Realist, welcher den Wunsch hat, die Kontrolle seiner Ansichten möglichst allen Menschen zu ermöglichen, in den Aussagen des natürlichen, unbefangenen und voraussetzungslosen Bewußtseins finden, das noch ohne alle philosophische Reflexion gerade und hell in die Welt blickt; hier wird zunächst die Aussicht sein, größtmögliche Einigkeit in der Feststellung dieser Bewußtseinslage zu erhalten, während jeder andre Ausgangspunkt, etwa eine bestimmte wissenschaftliche Anschauungsweise, den Standpunkt einer Minoritätspartei vertritt, die sich überdies anderen und entgegengesetzten Parteien gegenüber weiß. Was sagt aber nun — nach Ansicht dieser gemäßigten Realisten — das unbefangene, durch keine Reflexion getrübte Bewußtsein über die sinnlichen Wahrnehmungen aus? Es macht zunächst zwischen sinnlich wahrnehmbaren Dingen und den Wahrnehmungen dieser Dinge noch keinen Unterschied. Es glaubt in den Vorstellungen die Dinge selbst zu haben; Ding und Vorstellung fließen ihm in eine Gesamtgröße zusammen. Diesen Vorstellungsdingen und Dingvorstellungen aber stellt sich auch im unbefangensten Bewußtsein das fühlende und wollende Ich unmittelbar gegenüber. Es scheint dem gebildeten, erwachsenen Menschen unbegreiflich,

daß auf einer unentwickelteren Stufe die Vorstellung des Fensters und das Fenster selbst nicht geschieden werden sollten; aber man versenke sich, um sich davon zu überzeugen, nur in die Seele der Kinder oder blicke selbst träumend und alle bewußte Reflexion zurückdrängend zum Fenster hinaus, und man wird inne werden, wie man im Bild des Fensterkreuzes das Fensterkreuz selbst zu haben glaubt; jede dabei etwa aufsteigende melancholische Regung oder den keimenden Entschluß, sich der Träumerei zu entreißen, empfindet man dagegen unmittelbar als dem eigenen Ich und nicht als den Dingen zugehörig. Das ist gewissermaßen der psychologische Urzustand des noch nicht seine Erlebnisse logisch bearbeitenden Bewußtseins. Aber eben deswegen ist es erkenntnistheoretisch ein Dämmerzustand, zu schwebend und nebelhaft, um den Faden philosophischer Bearbeitung an ihn zu knüpfen. Dazu eignet sich weit besser die nächste Stufe, zu welcher die roheste Überlegung den Menschen notwendig hinzudrängen scheint. Bald entdeckt er, daß er das nämliche Fenster auch an jedem andern Ort willkürlich sich vorstellen kann, selbst mit geschlossenen Augen, daß er es dann aber nicht zu fassen vermag, daß es verschwindet, wenn er seine Gedanken auf etwas andres lenkt usw., daß umgekehrt das Fenster in seinem Arbeitszimmer auch für andre Menschen jederzeit sichtbar ist, wie diese behaupten, für ihn notwendig wiederkehrt, so oft er in das Zimmer tritt usw.; kurz er lernt durch „denkende Erfahrung" seine Vorstellungen von den realen, beharrlichen Dingen sondern. Aber die Verbindung zwischen beiden ist von der Einheitszeit her noch eine so innige, daß die Vorstellung nur als das Abbild, der Spiegel, die geistige Wiederholung der Dinge erscheint. Jetzt wird der erkenntnistheoretische Standpunkt eines solchen Menschen bald ein streng umrissener, den er zwar theoretisch vielleicht nicht selbst zu entwickeln fähig ist, aber den man ihm durch Ausfragen sehr bald in aller Präzision entlocken könnte. Es ist der Standpunkt des soeben geschilderten extremen Realismus. Bis hierher konnte das populäre Bewußtsein die Kritik seines Urzustandes in dem fraglichen Problem selbst übernehmen, und eben deshalb ist der extreme Realismus der Standpunkt des erwachsenen Durchschnittsmenschen. Nun aber bedarf es schon wissenschaftlicher, ja philosophischer Reflexion, um die Haltbarkeit dieser Stufe ihrerseits zu prüfen. Daher bildet dieser extreme Realismus den eigentlichen Ausgangsort des philosophisch gemäßigten.

Nachdem so der besonnene Realist den Ausgangspunkt seiner Untersuchungen eindeutig bestimmt und den Maßstab für die Beurteilung der Wahrheit aufgestellt hat, bleibt er sich bewußt, den ersteren willkürlich und nur zum Behuf des allgemeinen Verständnisses, mit dem zweiten dagegen eine notwendige Regel seines Erkennens ausgesprochen zu haben. Er weiß, daß er mit den nämlichen Kriterien auch von jeder andern erkenntnistheoretischen Position aus zu seinem Standpunkt gelangen müßte. Wenn er sich aber einmal für den gewählten point de départ entschieden, stellt und beantwortet er der Reihe nach die Fragen: welche Behauptungen des extremen Realismus halten dem Wahrheitskriterium Stich und sind also beizubehalten; welche Behauptungen verstoßen gegen sie und sind also fallen zu lassen oder durch andre zu ersetzen?

Da bieten sich zunächst die allgemeinsten Grundthesen des extremen Realismus solch erkenntnistheoretischer Prüfung dar. Der extreme Realist glaubt, daß die Dinge, die er sieht, hört, riecht, tastet, eine von seinem Bewußtsein unabhängige Existenz führen, daß es deren viele gibt, daß sie weiter bestehen auch in seiner Abwesenheit, kurz er glaubt zunächst an ein kontinuierliches Dasein realer[38]) Objekte. Führt dieser Glaube nun zu Widersprüchen oder ist er in sich selbst widerspruchvoll? Darauf antwortet der Idealrealist mit einem entschiedenen: Nein. Dieser Glaube befindet sich mit allen Denkgesetzen und Erfahrungstatsachen im Einklang und nirgends mit ihnen in Widerspruch; dieser Glaube ist daher wahr. Und unser Realist stützt sich dabei etwa auf folgende Überlegungen[39]): die Behauptung von dem kontinuierlichen Dasein realer Objekte schließt die getrennten Behauptungen von der Existenz, der Vielheit, der Beharrlichkeit dieser Objekte in sich. Zunächst die Existenz: Jede sinnliche Wahrnehmung (eines Blattes, Steines, des Himmels usw.) enthält als ihren Grundstock und elementaren Kern eine Gruppe von Empfindungen (das Grün der Blätter, das Grau des Steins, das Blau des Himmels). Diese Empfindungen sind mir gegeben, drängen sich mir auf, ich kann ihnen nicht widerstehen, andrerseits kann ich sie nicht erzeugen. Auf dem offenen Meere befindlich ist es mir ebenso unmöglich, ein Blatt, einen Stein im Raume leibhaftig vor mir zu sehen, wie ich auf Waldwegen wandelnd gar nicht umhin kann, solche zu erblicken. Sind mir aber die Empfindungen als der Grundbestandteil der sinnlichen Wahrnehmungen gegeben, stammen

sie nicht von mir dem Subjekte, so erhebt sich die Frage nach dem positiven Ursprung von selbst. Woher kommen sie? Es bleibt nur übrig anzunehmen, daß sie unabhängig von meinem Bewußtsein ihre Quelle haben, daß sie von einem nicht nur für mich, sondern an sich existierenden Etwas ausgehen und — da außer den Subjekten und den Objekten kein drittes bekannt ist — daß dieses reale Etwas im Objekt zu suchen ist.[40]) Diesen logischen Erwägungen, welche die Realisten als eine denknotwendige Ergänzung zu der unmittelbar gegebenen Empfindung ansehen, kommt nun aber als ein Mittel von nicht weniger zwingender Überzeugungskraft für die Annahme eines realen, bewußtseintranszendenten Objekts das Gefühl von einer an sich bestehenden Realität der Gegenstände hinzu, welches ganz unmittelbar und unüberwindbar alle sinnlichen Wahrnehmungen begleitet; es ist jenes Wirklichkeitsgefühl, das für den gemäßigten Realisten diesen gedanklichen Beweisgängen gewissermaßen die letzte Sanktion erteilt, und auf das er, nachdem Hume hier die Wege geebnet, immer wieder alle entgegenstehenden Gedankengänge als auf eine letzte Instanz verweisen wird; dieses Gefühl mit seiner zwingenden Überzeugungskraft gilt ihm als eine Erfahrungstatsache, und der Widerspruch gegen auch nur eine Erfahrungstatsache, als unmittelbar gegebenen Bewußtseinszustand, reicht hin, um die Irrtümlichkeit einer Ansicht zu erweisen. — An der Mannigfaltigkeit dieser bewußtseintranszendenten Realität als einer Vielheit an sich bestehender Objekte wird gleichfalls festzuhalten sein; denn wenn ich z. B. eine schwarze Tafel und weiße Kreidestückchen zugleich betrachte, so habe ich zugleich getrennte, gegebene Eindrücke, nämlich einmal Schwarz- ohne Weißempfindungen, und dann Weiß- ohne Schwarzempfindungen. Da ich mich nun hierbei nicht geändert, sogar mit dem gleichen Organ diese Wahrnehmungen gemacht habe, so muß ich annehmen, daß die Quelle, aus der jene Eindrücke stammen (das reale Objekt) eine andre war, und also eine Vielheit solcher Objekte existiert.[41]) Weiter fragt sich: dauert die Existenz dieser realen Objekte an, auch während ich dieselben nicht wahrnehme, oder verschwinden der Himmel, der Stein, das Blatt, die Tafel an sich mit meinen Wahrnehmungen von denselben, und tauchen sie erst wieder mit diesen im Dasein auf? Hier sieht man sich nun zu der Annahme einer beharrlichen Existenz dieser Realitäten gedrängt, wenn man mit der Erfahrungstatsache der Übereinstimmung zwischen den Aussagen verschiedener Menschen[42]) ungezwungen im Einklang

bleiben will. Denn nur dann wird es verständlich, daß alle Reisenden die Eisberge im Polarmeer gleich beschreiben, mein Nachbar in der Oper die gleichen Töne hört wie ich, wenn man annimmt: daß das identische Objekt an sich die gleichen Empfindungen in den gleich veranlagten Bewußtseinen nach ganz bestimmten Gesetzen erzeugt. Gäbe es keine beharrlichen Dinge an sich, so könnte man sich die Korrespondenz in den Aussagen verschiedener Individuen nur durch einen mystischen Zusammenhang erklären, der entweder von Bewußtsein zu Bewußtsein oder von Gott zwischen den Bewußtseinszuständen verschiedener Individuen bewirkt wird; aber es ist eine Regel der Wissenschaft, nur dann zu einer übernatürlichen Erklärung zu greifen, wenn die natürlichen versagen. Endlich muß, um die Existenz beharrlicher Dinge an sich für die Welterklärung verwertbar zu machen, auch der gemäßigte Realist dem extremen Realisten zugestehen, daß das Verhältnis zwischen den Dingen und unsern Wahrnehmungen derselben ein kausales ist. Das wird ihm nicht schwer, da er die Empfindungen als durch die Dinge notwendig gegeben anerkannt hat und sich andrerseits bewußt ist, daß wir keinen notwendigen realen Zusammenhang anders denn als einen ursächlichen zu deuten vermögen. Ob man dabei annimmt, die Dinge bewirkten in unserm Leib Veränderungen, und diese so bewirkten Leibeszustände wären direkte Ursachen unsrer Empfindungen; oder ob man unter Leugnung der Möglichkeit, daß Körperliches je Geistiges bewirken könne, die Empfindungen nur als psychische, aber unausbleibliche Parallelerscheinungen der betreffenden körperlichen Erregungen faßt, das wird weniger von dem erkenntnistheoretischen als von dem metaphysischen Bekenntnis des betreffenden Philosophen abhängen.

Bis hierher geht der gemäßigte Realist mit dem extremen in den Ergebnissen Hand in Hand. Er war nur bemüht gewesen für diese Ergebnisse auch wirklich stichhaltige Gründe anzuführen. Nun aber — in der Frage nach der Beschaffenheit der Dinge an sich — trennen sich ihre Wege. Der extreme Realist nahm die prinzipielle Gleichartigkeit zwischen Wahrnehmung und Ding an sich an. Der gemäßigte Realist stellt hier zunächst wieder seine auf die Erkennungszeichen der Wahrheit bezüglichen Fragen: Führt diese Annahme zu Widersprüchen? Oder ist sie im Einklang mit Erfahrung und Denkgesetzen? Und er verneint diese Frage ebenso entschieden, wie er jene bejaht. Aus welchen Gründen?

Zunächst sieht er sich gezwungen, alle von Locke als sekundäre bezeichneten Qualitäten, alle Eigenschaften zweiter Ordnung den Dingen an sich abzusprechen und in rein subjektive Bestandteile der Wahrnehmungen aufzulösen; unter diesen sekundären Qualitäten verstand Locke die Sinnesempfindungen im engeren Sinne, wie Farbe und Helligkeit, Geruch, Geschmack, Temperatur, Ton, Druck, Tastempfindungen. Dazu führt die denknotwendige Deutung zahlloser Erfahrungen. Eine beliebige Veränderung an den Sinnesorganen des Subjekts bewirkt eine scheinbare Veränderung an den Dingen: durch eine blaue Brille sehe ich alle Dinge blau; meine rechte Hand empfindet das gleiche Wasser als warm, das meine linke erhitzte Hand als kühl empfindet. Hier tritt nun die ganze Fülle der Aenesidemschen Argumentationen in ihr Recht; aber diese Tatsachen sind jedem Schüler bereits so bekannt, daß eine weitere Aufzählung hier überflüssig scheint. Soll man nun annehmen, mit den Veränderungen am Subjekt änderten sich auch die wahrzunehmenden Dinge? Mit dem Aufsetzen der Brille die Farbe, mit der Erhitzung der Hand die Temperatur derselben? Das ist wiederum schwer glaublich ohne einen mystischen Zusammenhang; denn jede natürliche, ursächliche Verbindung zwischen Subjekt und Objekt erscheint hier ausgeschlossen: dadurch daß ich vor mein Auge blaue Gläser bringe, bewirke ich doch nichts an dem 50 m von mir befindlichen Ding Baum, dadurch daß meine Hand entzündet ist, bewirkt sie doch nichts an dem von mir ganz unabhängigen Ding: Wasser. Beobachtet man nun trotzdem eine beständige Korrespondenz zwischen der Änderung subjektiver Zustände und der Änderung wahrgenommener Objektseigenschaften, so wird man versuchen die Veränderung des zweiten Gliedes eben nur auf die wahrgenommenen, aber nicht auf die realen Eigenschaften der Dinge zu beziehen. Und so kommt man darauf, die Sinnesempfindungen, erst in diesen Fällen, dann allgemein als subjektive Reaktionen auf ganz andersartige reale Reize zu fassen. Denn da die Änderungen in der Empfindung sich hier nicht bloß auf kleine gradweise Abweichungen beschränken, sondern sich in Unterschieden wie warm und kalt, rot und blau bewegen können, so muß man in der Tat eine gänzliche Andersartigkeit der realen Reize vermuten. Diese Vermutung findet nun aber in dem reichen Schatz von Beobachtungen der Sinnesphysiologie ihre vollständige Bestätigung. Diese lehren uns 1. völlig disparate Sinnesreize werden von uns als gleichartig empfunden,

wenn nur der Sinn derselbe ist. Ob sich der Sehnerv (resp. die Retina) durch inneren Reiz entzündet, oder von außen mechanisch ein Druck auf ihn ausgeübt wird, ob ich ihn elektrisch reize, ob ihn Ätherwellen treffen — stets reagiert er mit derselben Empfindung (Farbe und Helligkeit) als der geistigen Parallelerscheinung zu den physiologischen Vorgängen; wenn er überhaupt reagiert, reagiert er nur so. Und ob ein entzündlicher Zustand den Acusticus reizt, ob der elektrische Strom, oder endlich der normale Reiz der Luftwellen ihn erregen — empfinde ich überhaupt dabei, so habe ich eine Tonempfindung. Und ob ich den galvanischen Strom, ob ich den Druck eines Metallstäbchens auf die Wärme- (Kälte-) punkte der Haut, die Organe der Temperaturempfindung, ansetze, stets empfinde ich dann Wärme oder Kälte. 2. Ein und derselbe Reiz auf verschiedene Sinnesorgane wirkend gibt andersartige Empfindungen. Der nämliche elektrische Strom schmeckt der Zunge sauer, erscheint dem Sehorgan, wenn er es reizt, rot oder blau, erregt auf der Haut Kitzel, im Gehörorgan einen Ton.[43]) Der gemäßigte Realist hatte die Anschauung vertreten, daß die Empfindungen Wirkungen der Dinge, unmittelbare oder mittelbare, auf unser Bewußtsein sind; er hatte ferner die Ungleichartigkeit zwischen den Empfindungen als wahrgenommenen Eigenschaften und den realen Reizen als Dingeigenschaften festgestellt. Beide Einsichten miteinander verschwistert ergeben die Erkenntnis: daß die Empfindungen als Wirkungen ihren Ursachen als Dingeigenschaften weder adaequat noch ähnlich sind. Diese Erkenntnis findet nun ihre Bestätigung durch eine andre Methode der Naturwissenschaft, die Frage zu entscheiden, nämlich durch die physikalische Akustik und Optik, welche die Empfindung als Wirkung zurückverfolgt auf ihre Ursachen und nun zusieht, wie sich beide zueinander verhalten. Man nehme das Intervall a — e, mit welchem die IX. Symphonie Beethovens beginnt. Der Konzertbesucher hört zwar diesen Akkord der Instrumente, aber im ganzen Konzertsaal findet der Physiker keinen Ton, den er als Ursache dieser Empfindung einfangen könnte, wohl aber Schwingungen der Luft, von bestimmtem periodischem Rhythmus, Wellenlänge und Geschwindigkeit. Treffen diese das Cortische Organ im Ohrlabyrinth und werden ins Gehirn weitergeleitet, so höre ich die unheimliche Quinte. Diese Schwingungen gehen aus von gezupften oder gestrichenen Saiten der Violinen und Celli, von der durch das Blasen bewegten Luft in den Hörnern usw. Daß in der Tat Schwingungen Ursachen des Tons A waren, läßt sich auch

umgekehrt erhärten, wenn ich eine Stimmgabel, die die Schwingungen der gleichen Schwingungszahl erzeugt, im Orchester aber gar nicht vorhanden war, anschlage und nun wieder den Ton A vernehme. Beim Anblick der Sonne habe ich eine starke Lichtempfindung. Die physikalische Optik sieht zu, was eigentlich da auf mich wirkt. Sie untersucht, welcher Rapport zwischen der Sonne und meinem Sehorgan stattfindet; an der Sonne nun kann sie kein „Hell" entdecken, das sich irgendwie von der Sonne loslöste, den Raum durchwanderte und nun in mich hineindränge. Freilich gelingt es ihr auch nicht ein andres Etwas sinnlich wahrzunehmen, das Ursache meiner Lichtempfindung sei. Aber wenn sie in Ermangelung einer irgendwie sichtbaren Ursache hypothetisch annimmt, von der Sonne gingen unsichtbare Wellen eines bisher unwägbaren Stoffes, des Äthers aus, von verschiedener Länge, gleicher Geschwindigkeit und transversaler Richtung, die, wo sie mein Sehorgan treffen, eine Lichtempfindung auslösen, so lassen sich die zahlreichen Eigentümlichkeiten der Lichtempfindung unter bestimmten Verhältnissen kausal-real auf diese Weise und vorläufig nur auf diese Weise erklären. Eine Erklärung jeder Sinneswahrnehmung durch Kausalität der realen Dinge war aber eine allgemeine Forderung auch des gemäßigten Realismus. So mehren sich von allen Seiten, besonders von der Physiologie und der Physik her die Gründe, die sekundären Qualitäten ins Subjekt zurückzunehmen und sie den objektiven Eigenschaften der Dinge abzusprechen.

Aber es bleiben noch Eigenschaften zurück, die wir am Objekt wahrzunehmen glauben: das sind die primären Qualitäten Lockes, die Eigenschaften erster Ordnung, oder die mathematisch-physikalischen Qualitäten, so genannt weil sie mit Hilfe der mathematisch-physikalischen Methoden zu berechnen sind. Dahin gehören Raum und Zeit mit all ihren Besonderheiten und Kombinationen, wie Dichte, Figur, Ausdehnung, Bewegung usw. Es erhebt sich die Frage: sind sie reale Eigenschaften der Dinge, oder, wie die Empfindungen, bloß subjektive Reaktionen auf andersgeartete reale Eigenschaften? Der extreme Realist wies sie, wie alle Bestandteile seiner Wahrnehmung, den realen Dingen zu. Der gemäßigte Realist folgt ihm hierin. Warum? Zunächst, weil er seinem Ausgangspunkt, jenem psychologischen Urzustand, gemäß sich zur Regel machte, solange an den Aussagen des naiven Bewußtseins festzuhalten, also an eine Kongruenz zwischen Objekts- und Wahrnehmungseigenschaften zu glauben, als eine Korrektur

wegen entstehender Widersprüche mit den Erfahrungen oder mit logisch zwingenden Erwägungen nicht geboten ist. Und zu einer solchen Berichtigung sieht er jetzt keine Veranlassung. Denn keiner der für die reine Subjektivität der sekundären Qualitäten beigebrachten Gründe hält hier Stich. Die von der Sinnesphysiologie gelieferten Tatsachen sind diesmal hinfällig. Wo räumlich-zeitliche Eigenschaften vorgestellt werden, da wirkt auch allemal ein räumlich-zeitlicher Reiz ein; denn alle Reize, die Sinneswahrnehmungen erzeugen, sind räumlich-zeitlich. Also können jetzt nicht völlig disparate Reize als gleichartig empfunden werden. Und ebensowenig gibt ein und derselbe Reiz heterogene Wahrnehmungen in verschiedenen Sinnen, sondern das Gesicht und Getast sind die einzigen Sinne, welche Vorstellungen des Raums vermitteln, und diese reagieren auf die Erregungen des gleichen Dinges nicht verschieden, sondern gleichartig, nicht auseinander, sondern ineinander.[44]) Alle Sinne dagegen beantworten jeglichen Reiz neben der spezifischen Empfindung noch mit einer zeitlichen Bestimmung, so daß auch hier der Gegensatz zwischen Reiz und Wahrnehmung gehoben ist. Ebensowenig vermögen die Beobachtungen des Physikers eine Gegeninstanz gegen die Realität der primären Qualitäten zu bilden; denn wenn er von der Wirkung zur Ursache diesmal rückwärts den Weg verfolgt, so stößt er bei den Vorstellungen räumlich-zeitlicher Elemente als Wirkungen ebenso sicher auf räumlich-zeitliche Ursachen, wie er bei Farbe, Geruch, Temperatur vergeblich nach adaequaten Ursachen gesucht hatte. Von positiven Gründen für die Realität der primären Qualitäten führt der gemäßigte Realist in erster Linie die Tatsache an, daß Raum und Zeit Dauereigenschaften jeder Dingwahrnehmung darstellen, während Farbe, Geruch, Geschmack usw. wechseln und vergehen; mag das Ding Rose in meiner Wahrnehmung auch den Duft verändern und schließlich verlieren, immer wird es an einem Ort im Raum, an einer Stelle in der Zeit wahrgenommen werden müssen. Ja selbst durch eigene Willkür vermag ich an einem Ding für meine Wahrnehmung alle sekundären Qualitäten zu zerstören, die primären sind unzerstörbar. Mag ich ein Stück Kreide mit einem Messer zerschneiden, ja mit einem Mikrotom in die feinsten Stückchen zerspalten, so wird doch jeder Teil noch eine ganz bestimmte Figur zeigen, in einem bestimmten Zeitpunkt existieren müssen.[45]) Wenn man nun die ursprüngliche Ähnlichkeit von Ding und Wahrnehmung zum Ausgangspunkt nimmt, und nur durch Berichtigung

von entstehenden Widersprüchen das Ding gewisser Wahrnehmungseigenschaften allmählich entkleidet, so werden natürlich vor allem diejenigen Eigenschaften dieser Korrektur niemals verfallen, welche sich absolut konstant in allen Wahrnehmungen vorfinden; denn von dem Ding und seinen Eigenschaften weiß ich ja nur durch die Wahrnehmung.

Indem wir von den schwächeren Beweismitteln dieser Anschauungsweise absehen, etwa daß die primären Qualitäten in ihrer objektiven Realität durch das Zeugnis mehrerer Sinne (Gesicht und Getast) gestützt würden, die sekundären dagegen nicht, müssen wir noch des Einwands gedenken, daß die Annahme von der objektiven Realität gewisser Eigenschaften in einigen Fällen doch auch scheinbar zum Widerspruch führt. Gerät hier diese Theorie nicht doch noch zu guterletzt in Gegensatz zu Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen und ist also unwahr? Wenn ich in den räumlichen Bestandteilen der Wahrnehmung die wirklichen Raumverhältnisse der Dinge erkenne, muß ich dann nicht annehmen, daß sich die realen Proportionen des Ruders ändern, wenn ich dasselbe ins Wasser stecke; die realen Proportionen des Turms, wenn ich mich von ihm entferne? Aber ist das nicht der nämliche Widersinn, dem der kritische Realist schon bei den sekundären Qualitäten (dem der rechten Hand warm, der linken kalt erscheinenden Wasser) begegnet, und durch die Subjektivierung dieser Qualitäten zu heben bemüht gewesen war? In der Tat wird der besonnene Realist nicht umhin können, die Analogie dieser Erscheinungen anzuerkennen.[46]) Aber sowenig er sich durch die Beobachtung von dem Wechsel der Empfindungsqualitäten bei Abänderung des Zustands im auffassenden Subjekt schon allein bewogen gesehen hatte, die bloße Subjektivität dieser Qualitäten zu behaupten, sondern es noch einer Reihe entscheidender Gründe dazu bedurft hatte, sowenig wird er jetzt allein durch die entsprechende Beobachtung bei den primären Eigenschaften deren Realität fallen lassen, die ihm auf anderweitig gut gelegtem Grund zu ruhen scheint. Alle seine Erfahrungen lehren ihn, daß das Ruder gerade ist, der Turm viereckig: der Anblick dieser Gegenstände in der Luft und in der Nähe, die Kontrolle durch die Tastempfindungen, die mathematische Messung; sollen nun alle diese Erfahrungen umgestoßen werden durch die eine Wahrnehmung des Ruders im Wasser, des Turms in der Ferne? Ehe das zugegeben wird, muß doch wohl noch der Versuch gemacht werden, die Wahrnehmung

des gebrochenen Ruders, des runden Turms in Einklang zu bringen mit dem Ergebnis der früheren Wahrnehmungen: daß der Turm an sich eckig, das Ruder an sich gerade ist. Und dieser Versuch gelingt vollkommen. Denn der Realist ist imstande, die Ursachen nachzuweisen, aus denen ich jetzt das Ruder gebrochen, den Turm rund sehen muß. Wenn er die Notwendigkeit dieser Abweichungen zu erklären versucht, bemerkt er sogleich, daß die im Wasser am Ruder entlang gleitende Hand das Ruder ungekrümmt und gerade wahrnimmt wie in der Luft. So vermutet er die Ursachen in optischen Verhältnissen, und in der Tat belehrt ihn die physikalische Optik alsbald, daß die Strahlen vom unteren Teil des Ruders nicht mehr geradlinig in mein Auge fallen, sondern durch die Wasseroberfläche gebrochen werden, ich also das Ruder krumm sehen muß. Mit der Einsicht in diese Notwendigkeit ist aber die Einheit mit der Erfahrung und den Denkgesetzen auf Grund des gemäßigten Realismus wieder hergestellt und die Wahrheit desselben also nicht erschüttert. Denn alles was das Wahrheitsbedürfnis von diesem Standpunkt angesichts der verblüffenden Erscheinungen verlangen konnte, war: einmal eine Ursache dafür angegeben zu bekommen, daß jedesmal, wenn ich das Ruder ins Wasser stecke, ich es gebrochen sehe, und dann: diese Ursache nicht in das Objekt, das ja nicht verändert wurde, verlegt zu erhalten, sondern in die Verhältnisse des Mediums. Beide Forderungen wurden erfüllt, und zwar mit Hilfe jener realistischen Grundannahme, daß das Ruder als ein materielles, räumliches Ding an sich existiert, so gut wie die Luft, das Wasser, mein Auge und das Licht. Nur dadurch wurde die Erklärung möglich, daß die vom Ruder an sich ausgehenden Strahlen an sich in das Auge an sich unter dem und dem Winkel an sich einfallen; das so von der Figur des Ruders entstehende Netzhautbild und das diesem entsprechende Bewußtseinsbild ist nun aber der Figur des Ruders an sich nicht gleich. Also ist — wenn wir es als ein Abbild des Ruders selbst erwarten und ansprechen — diese Erwartung täuschend und diese Aussage falsch. Daher nennt der gemäßigte Realist solche und ähnliche Wahrnehmungen, in denen reale Eigenschaften des Objekts durch besondere Umstände inadäquat wahrgenommen werden müssen, Sinnestäuschungen. Die Täuschung besteht eben darin, daß die Wahrnehmung, welche für gewöhnlich gewisse Eigenschaften der Dinge adäquat wiedergibt, in einigen Fällen auch hier versagt. Die Empfindungsbestandteile der Farbe,

des Geruchs usw. dagegen täuschen uns nicht über die Eigenschaften der Dinge, weil sie gar keine Eigenschaften der Dinge wiedergeben. Übrigens brauchen es durchaus nicht immer bloß physikalische, es können auch physiologische, ja rein psychologische Ursachen die Sinnestäuschungen bewirken; durch die Rolle der Augenbewegungen z. B. werden viele optische Täuschungen bedingt, während etwa bei der Erscheinung, daß uns eine unterbrochene Linie länger erscheint als eine ununterbrochene, rein psychische Faktoren Ursache der Täuschung sind. Daß man in solchen das Objekt unberührt lassenden Momenten wirklich die Ursachen für die veränderten Wahrnehmungen zu suchen hat, erhellt auch daraus, daß, wenn man diese Ursachen willkürlich ausschaltet, die alten Objektwahrnehmungen wieder eintreten, und, wenn man sie willkürlich einführt, die Veränderungen sofort mit eintreten. Dadurch werden sie in ihrer ursächlichen Natur bestätigt.

Hatten wir so die hauptsächlichen Stützen für den gemäßigten Realismus ins Feld geführt und ihn auch scheinbarer Widersprüche gegen seine Anschauungen Herr werden sehen, so ergibt sich doch aus seiner Methode, die Kriterien der Wahrheit bewußt anzuwenden, daß die gewaltigste Hilfstruppe zu seinen Gunsten hier nur bezeichnet, aber nicht in ihrer ganzen Ausdehnung ins Feld geführt werden kann. Denn wenn seine Theorie von der Realgültigkeit gewisser Wahrnehmungsbestandteile, der Irrealilät oder Idealität andrer, auf ihren Wahrheitsgehalt an dem Einklang mit allen Erfahrungstatsachen und dem mangelnden Widerspruch zu nur einer einzigen geprüft werden soll, so ist natürlich das Zeugnis jener Wissenschaft von dem höchsten Gewicht, deren Beruf gerade in der Sammlung und widerspruchlosen Zusammenfassung einer immer neu zuströmenden Fülle von Erfahrungen über die sinnlich wahrgenommenen Objekte besteht. Das Zeugnis der Naturwissenschaften, hier an letzter Stelle auftretend, ist dem Werte nach unter allen Rechtfertigungsgründen des gemäßigten Realismus eines der entscheidendsten. Seit Hunderten von Jahren arbeitet die Naturwissenschaft bewußt, seit Tausenden unbewußt, mit dem Standpunkt des gemäßigten Realismus an dem Verständnis, der Deutung, der Erklärung der den Sinneswahrnehmungen korrespondierenden Gegenstände. Die vorhandenen Tatsachen bringt sie durch ihn in widerspruchlosen Zusammenhang, neu auftretende gliedern sich ungezwungen durch ihn in denselben ein, und die uns die alltägliche Erfahrung vielleicht niemals entgegenbrachte, werden durch ihn

vorausgesagt und durch das Experiment bestätigt. Der Naturwissenschaftler als solcher ist zwar kein Erkenntnistheoretiker — aber insoweit er eine bestimmte erkenntnistheoretische Anschauung seinen Forschungen zugrunde legt, bedient er sich derselben als einer Hypothese, die sich ihm auf seinem Gebiete immer wieder bewährt. Die ganze Armee dieser bestätigenden Erfahrungen können wir hier nicht aufmarschieren lassen, sonst müßten wir ein beliebiges Lehrbuch der Physik oder der Chemie auszuschreiben beginnen, so daß die gewaltigste Hilfstruppe des gemäßigten Realismus, wie gesagt, hier nur bezeichnet, nicht entwickelt werden kann. Die Beobachtungen der Physik haben ihm mehr genützt als die Reflexionen der einzelnen Philosophen, und man darf wohl behaupten: daß der Idealrealismus von allen nach dem extremen Realismus zu erörternden Positionen rein philosophisch am schwersten zu halten wäre, hätte er nicht jene übermächtige Bundesgenossin, die an seiner Hand die Erfahrung tiefer und tiefer durchdringt und ihre einzelnen Fälle immer inniger miteinander versöhnt.

2. Nachdem so die erste Frage nach den tatsächlichen Thesen des gemäßigten Realismus und nach deren Begründung beantwortet ist, erledigt sich das noch ausstehende Problem: kann die sinnliche Wahrnehmung Erkenntnis der Dinge liefern oder führt auch dieser Standpunkt zu skeptischen Folgerungen? fast von selbst. Zunächst ist die sinnliche Wahrnehmung als solche weder wahr noch falsch; denn sie ist kein Urteil und nur Urteile verfallen dem Wahrheitsbegriff. Wahr oder unwahr ist also nur das Urteil über die sinnliche Wahrnehmung: daß diese die Eigenschaften der Dinge, wie sie wirklich beschaffen sind, erkenne oder nicht erkenne. Und dieses Urteil ist halb wahr und halb falsch. „Die Sinne erkennen die Eigenschaften der Dinge“ kann jetzt nur noch bedeuten: die von ihnen vorgestellten Eigenschaften sind den realen Eigenschaften gleichartig. Das galt zunächst nicht von den sekundären Qualitäten; hier sind die vorgestellten Eigenschaften den realen weder gleichartig noch ähnlich; für die mathematisch-physikalischen Qualitäten aber galt das Umgekehrte; sie sind den realen Eigenschaften gleichartig oder doch ähnlich. Aber auch hier gab es mannigfaltige Ausnahmen (in den sogenannten Sinnestäuschungen), die der gedanklichen Korrektur bedurften, so daß auch die Wahrnehmung bestimmter räumlicher Eigenschaften keineswegs jemals die letzte Instanz für die Wirklichkeit derselben ist, sondern erst an die Sanktion durch die Vernunft, welche die

genannten Wahrheitskriterien bewußt anzuwenden hat, verwiesen wird.[47]) Nimmt man hinzu, daß ich niemals imstande bin, die primären von den sekundären Qualitäten anschaulich abzuspalten, so daß ich etwa die Figur eines Dinges ohne seine Farbe wahrzunehmen imstande wäre, und daß ich andrerseits bei den sekundären Eigenschaften die entsprechenden realen in der gewöhnlichen Anschauung überhaupt nicht wahrnehme, ja sie auch durch experimentelle Isolation oft überhaupt nicht wahrnehmen, sondern nur mit der Phantasie und dem Denken erfassen kann, so erhellt, daß die gegebene Wahrnehmung in toto ein ganz ungetreues Bild der realen Dinge liefert, und daß das getreue Bild irgend eines realen Dinges niemals durch dessen Wahrnehmung gegeben werden kann. Man versuche nur, sich das der Wahrnehmung Rose entsprechende reale Ding sinnlich vorzustellen: ein nicht duftendes, nicht farbiges, nicht weiches, den angeschauten Raumausschnitt einnehmendes Atomkonglomerat, von dem Ätherwellen verschiedener Länge ausgehen, farblose Gase aufsteigen usw.! So ergibt sich die völlige Andersartigkeit zwischen Wahrnehmung und Gegenstand, und dieser erscheint als eine begriffliche, aus den Daten der Anschauung gewonnene Größe, jene als ein bloßes Zeichen, als ein Hinweis auf die Existenz dieser Größe. Von dieser Seite betrachtet ist der Anteil des Denkens weit größer als der Anteil der Sinne an der Erkenntnis der Gegenstände. Aber so sehr der logische Charakter der Gegenstanderkenntnis hervorzuheben ist, so darf man doch nie vergessen, daß diese logische Bearbeitung allen Stoff erst von der sinnlichen Wahrnehmung empfängt; daß diese Bearbeitung immer nur an der Hand sinnlicher Daten fortschreiten kann. Das Ding Rose kann ich nur erkennen, wenn die sinnliche Wahrnehmung mir zunächst das Bild einer Rose vor Augen, Nase, Getast führt, und zu all den Berichtigungen, die ich an diesem Bilde vornehme, bis die realen Eigenschaften der Rose herausgearbeitet sind, werde ich nur durch neue Wahrnehmungen geleitet. Will ich etwa die realen Eigenschaften, die in mir die Duftempfindungen erzeugen, untersuchen, so muß ich die Gase, die von der Rose ausströmen, d. h. das durch Destillation gewonnene ätherische Öl auf Brennbarkeit, Löslichkeit usw. prüfen; ich muß also neue Wahrnehmungen machen, die in sich zwar wieder nicht, weil mit sekundären Qualitäten beladen, der Realität entsprechen, aber einzig zur Erforschung jeglicher Realität tauglich sind. Und die durch derartige Bearbeitung der Realität zugewiesenen Eigenschaften sind

ins Reale übersetzte Wahrnehmungsbestandteile, oder aus solchen erschlossene Elemente möglicher Wahrnehmung! So überragt unter einem andern Gesichtspunkt die Rolle der Wahrnehmung diejenige des Denkens in der Erkenntnis der sinnlich angeschauten realen Dinge. Aber erst aus der Vereinigung beider entspringt die wahre Erkenntnis; man kann sagen: ohne sinnliche Wahrnehmung überhaupt keine Erkenntnis realer Dinge; aber ohne Denken keine wahre Erkenntnis der Dinge. Und so fordert der gemäßigte Realismus beide Faktoren, um die Wahrheit auf dem fraglichen Gebiete erarbeiten zu können.

Wie steht es nun mit den skeptischen Beweisstücken Aenesidems? Diese hingen unter anderm an zwei Voraussetzungen: einmal daß das Wahrnehmungsbild in allen seinen Teilen ein dem realen Ding homogenes Bild ist und daß die Abweichungen sich innerhalb der Grenzen dieser Homogenität bewegen; und dann, daß die Wahrnehmungen als solche und in ihrer Isolierung die Dinge erkennen sollten. Die erste Prämisse führte in betreff der sekundären Qualitäten zu scheinbar unlösbaren Widersprüchen; die zweite hinderte das Denken, der Wahrnehmung zu Hilfe zu kommen und an seiner Hand die erste Prämisse aufzuheben. Mit beiden Voraussetzungen hat der gemäßigte Realismus gründlich aufgeräumt und andre, eigene und wohlbegründete Anschauungen an die Stelle gesetzt. Für diese aber sind die nur unter obiger Annahme gültigen Tropen Aenesidems hinfällig geworden. Der Kern derselben war der Tropus von der Relativität der sinnlichen Wahrnehmung gewesen; aus dieser Relativität wurde auf die Variabilität und aus beiden zusammen auf die Unerkennbarkeit der Dinge geschlossen.[48]) Diese Relativität und Variabilität gibt der gemäßigte Realist dem Skeptiker zunächst für die Empfindungsbestandteile willig zu; er gesteht gerne ein, daß die Farbe nur in bezug auf die Beleuchtung existiert, mit dieser sich verändert und wechselt, daß die Temperaturempfindung von der Temperatur unsres eignen Blutes abhängt, und daß, wenn Farbe und Temperatur Eigenschaften der realen Dinge wären, wir diese Eigenschaften nie an sich, sondern immer nur durch subjektive Dispositionen oder objektive Verhältnisse der Medien modifiziert erkennen würden. Aber da es sich hierbei für ihn um gar keine Eigenschaften realer Objekte, sondern nur um rein subjektive Reaktionen auf ganz andersartige reale Eigenschaften handelt, so kann auf eine Unerkennbarkeit von Objektseigenschaften aus dieser Veränderlichkeit niemals geschlossen werden.

Auch wird man dem Skeptiker nicht zugeben: die Wahrnehmungen selbst behaupteten, den Dingen kämen Röte, Wärme und Süße zu; und da sie nun von dem gleichen unverändert gebliebenen Dinge hier oft die konträrsten Behauptungen aussagten, so gerieten sie miteinander in einen Widerspruch, der nicht zu heben sei; es stünden also — selbst wenn man die, vernünftiger Erwägung entsprossene, These teilte: die Empfindungen sind keine realen Qualitäten — doch dieser These immer noch miteinander streitende unmittelbare Wahrnehmungen gegenüber, die ihre Behauptungen in wirrem Tumult durcheinander riefen: der Honig ist süß, der Honig ist bitter usf. Die Wahrnehmungen selbst behaupten gar nichts und können also auch niemals miteinander in Widerspruch geraten, da Widerspruch nur zwischen Behauptungen möglich ist. Die Wahrnehmung sagt niemals aus, daß der Honig süß ist; sondern sie besteht in Süßempfindungen, Gelbempfindungen, vielleicht auch Zähigkeitsempfindungen (die man wegen ihrer häufigen Wiederkehr in gleicher Kombination als einheitlichen Komplex mit dem Namen „Honig" belegt hat) und allenfalls noch in einem begleitenden Wirklichkeitsgefühl. Die Wahrnehmung als solche ist reines Erlebnis, das als solches nie wahr oder falsch, sondern nur da oder nicht da sein kann. Auch das Urteil, das den logischen Denkgesetzen gemäß über diesen Bewußtseinsinhalt berichtet, muß stets wahr sein, weil es logisch korrekt eine Erfahrung wiedergibt, die — wir gebrauchen das Wort Erfahrung im strengen Sinne — niemals mit einer andern Erfahrung in Streit geraten kann. Konnten also die Wahrnehmungen als solche nie in Widerspruch kommen, weil sie jenseits von Übereinstimmung und Widerspruch stehen, so sind die Urteile, welche nur den Inhalt der Wahrnehmung zum Ausdruck bringen, d. h. ihn vom Subjekt als dessen Bewußtseinszustand prädizieren, und die den Wahrheitskriterien unterstellt sind, alle miteinander im Einklang. Auch die Urteile: ich habe im Augenblick A im Bewußtsein räumlich-zeitlich geordnete Gelb-, Zähigkeits- und Süßempfindungen und ein Gefühl, als ob diesen Empfindungen ein reales Objekt entspräche, und: ich habe im Augenblick B im Bewußtsein räumlich-zeitlich geordnete Gelb-, Zähigkeits- und Bitterempfindungen und ein Gefühl, als ob auch diesen Empfindungen ein reales Objekt entspräche, widersprechen sich nicht, selbst wenn es sich dabei um die Wahrnehmung des gleichen, unverändert beharrenden realen Objekts handeln sollte. Erst durch

die in der Wahrnehmung gar nicht enthaltene, von den Skeptikern willkürlich vorausgesetzte philosophische Annahme: das Wirklichkeitsgefühl beweise die Existenz einer transsubjektiven Realität, und die gleichfalls nicht in der Wahrnehmung enthaltene Annahme: die Wahrnehmungsbestandteile seien Eigenschaften dieser realen Dinge, glaubte man auf Grund der Wahrnehmung schließen zu müssen: das gleiche Ding, das selbst keinerlei Veränderung erlitten habe, sei jetzt süß, jetzt bitter — Urteile, die allerdings miteinander nicht verträglich erscheinen und die Erkennbarkeit der Dingeigenschaften in Frage stellen. Dagegen legt der gemäßigte Realist die gleichfalls in der Wahrnehmung nicht enthaltene aber logisch begründete philosophische Annahme zugrunde: solange an der naiv geglaubten, aber deshalb nicht primär erfahrenen Korrespondenz von Ding- und Wahrnehmungseigenschaften festzuhalten, bis Widersprüche mit Denken oder Erfahrung eine andre Auffassung notwendig machten — eine Notwendigkeit, die für das Dasein realer Dinge nicht, wohl aber für die Korrespondenz zwischen Ding- und sekundären Wahrnehmungseigenschaften eingetreten war. Nun glaubt auch er aus den Wahrnehmungen etwas schließen zu dürfen: nämlich das gleiche Ding bewirke in mir jetzt eine Süß-, jetzt eine Bitterempfindung; Urteile, die durchaus miteinander verträglich sind und die Erkennbarkeit der Objektseigenschaften nicht im geringsten in Frage stellen. Der Skeptiker steht also de facto nicht einem Widerspruch zwischen sinnlichen Aussagen über das gleiche Objekt ratlos gegenüber (denn solche Aussagen und daher auch solchen Widerspruch kann es überhaupt nicht geben), sondern einem Widerspruch zwischen Aussagen über das gleiche Objekt, die aus einer willkürlichen und noch dazu unhaltbaren logischen Ausdeutung des sinnlichen Wahrnehmungsvorgangs erst gewonnen sind. Und der gemäßigte Realist gewinnt nicht etwa durch eine logische Korrektur an sinnlichen Aussagen (denn solche Aussagen gibt es streng genommen nicht, und selbst die in Urteile exakt transponierten Wahrnehmungen bedürfen nie einer logischen Korrektur!) widerspruchlose Behauptungen über die realen Dinge, sondern durch eine begründete logische Ausdeutung des sinnlichen Wahrnehmungsvorgangs.

Kann endlich der gemäßigte Realist auf Grund der sinnlichen Wahrnehmungen zu keinen unausgleichbaren Urteilen über die sekundären Qualitäten der Dinge gelangen, weil er in den Empfindungen überhaupt keine Eigenschaften der Dinge zu erkennen

glaubt, so vermag er andrerseits die realen Qualitäten sehr wohl zu erkennen, die den nur subjektiven Empfindungen entsprechen, d. h. als Reize diese Empfindungen auslösen. Denn diese Reize sind stets räumlicher, materieller, also grundsätzlich erkennbarer Natur. Freilich beruht ihre Eigenart auf Bewegungen der kleinsten materiellen Teilchen (der Luft, des Äthers usf.), deren Ursachen zum Teil durch die Wahrnehmung erkennbar sind (wie die Schwingungen tieftönender Körper), zum Teil unsern Sinnen entgehen (wie die Schwingungen hochtönender Körper), aber in ihrer Existenz und Beschaffenheit sicher erschlossen werden können, zum Teil (wie die Ätherwellen) bisher nur auf hypothetischen Annahmen beruhen. Also auch hier das gleiche Ergebnis, wie bei den Werten und Gefühlen der Skepsis gegenüber: Soweit die Wahrnehmungselemente auf Dingeigenschaften zurückgehen, sind diese Dingeigenschaften grundsätzlich erkennbar; soweit die Wahrnehmungsbestandteile als Dingeigenschaften nicht erkennbar wären, sind sie überhaupt keine Dingeigenschaften!

Die Relativität und Variabilität in den Wahrnehmungen der mathematisch-physikalischen Eigenschaften besteht dagegen im großen und ganzen nicht, und wo sie besteht, ist die Unerkennbarkeit der realen Eigenschaften nicht aus ihr zu folgern. Die Wahrnehmung eines Dreiecks hängt nicht, wie die Temperaturempfindung von den augenblicklichen Blutverhältnissen, wie der Geruch von dem, was ich vorher gerochen, wie der Geschmack von dem, was ich vorher gekostet, so von dem, was ich vorher gesehen und getastet habe, ab, und ändert sich nicht mit diesen Erfahrungen. Sondern hier werden im ganzen über die gleichen Objekte die gleichen Raum- und Maßverhältnisse von mir dem Wahrnehmenden (und den übrigen wahrnehmenden Gesunden) ausgesagt, und es möchte schwerlich jemand, weil er vorher Rechtecke gesehen hat, nun auch das Dreieck an der Tafel für ein Rechteck halten; während für seine erhitzte Hand die das Dreieck tragende und vorher lau erscheinende Tafel sich sofort kühl anfassen wird. Dennoch hatten wir in den Sinnestäuschungen Verhältnisse kennen gelernt, in denen diese Übereinstimmung versagt und die Relativität und Variabilität der Wahrnehmung räumlicher Maße an die Stelle tritt. Da es sich bei der Raumwahrnehmung auch nach gemäßigt-realistischer Auffassung um die Wahrnehmung realer Objekteigenschaften handelt, scheint durch diese Fälle die

Erkennbarkeit der Objektseigenschaften zu guterletzt doch noch in Frage gestellt und Aenesidems Bedenken, die unsre Trennung von Wahrnehmungsbestandteilen nicht kennen und gleichmäßig auf die Unerkennbarkeit der sekundären wie der primären Qualitäten (letzteres besonders im 5. Tropus) zielen, scheinen gerechtfertigt. Aber wer das glaubt, hat bereits vergessen, was vorhin von den Wahrnehmungen als solchen und ihrem Verhältnis zur Erkenntnis gesagt wurde und was natürlich von allen Wahrnehmungsbestandteilen gleichmäßig gilt. Die Wahrnehmung selbst sagt nicht aus, daß der Turm aus der Ferne gesehen rund, das Ruder im Wasser gebrochen ist, sondern erst die logisch unter philosophischen Annahmen ausgedeutete Wahrnehmung. Diese logische Ausdeutung ergab: gewisse Bestandteile der Wahrnehmung dürfen als realgültige angesehen werden, weil diese Annahme zu keinen Widersprüchen führt; sie ergab nicht etwa: diese Bestandteile sind notwendig in allen Fällen als realgültige anzusehen. Wenn also doch einmal Widersprüche zu entstehen scheinen, so muß entweder die gemäßigt-realistische Annahme fallen gelassen oder der Widerspruch unter deren eigenen Auspizien gelöst werden. Und letzteres gelang vollkommen: Da sich bestimmte Umstände, die nicht in dem zu erkennenden Objekt ihre Quelle hatten, als die notwendigen Ursachen solcher Wahrnehmungen nachweisen ließen und zwar auf Grund der realistischen Meinung über die transsubjektive Gültigkeit von Raum und Zeit, so konnte es nun gar nicht mehr zweifelhaft sein, daß diese veränderten Wahrnehmungen die realen Eigenschaften des Objekts nicht wiedergaben und als „Sinnestäuschungen" aus den objektiven Erkenntnisquellen auszuscheiden hatten. Freilich war das nicht ohne Anwendung denknotwendiger Sätze gegangen, in diesem Falle der Vernunfterwägung: wenn Änderungen in der Wahrnehmung eines Objekts sich restlos auf Ursachen zurückführen lassen, die das wahrgenommene Objekt an sich gar nicht betreffen, so vermag die betreffende Wahrnehmung die auf Grund früherer Wahrnehmungen gemachte Erkenntnis von den realen Objektseigenschaften nicht zweifelhaft zu machen. So entgeht also der gemäßigte Realismus vollständig den skeptischen Schlingen Aenesidems — allerdings unter einer Voraussetzung: daß man auch die Polemik des Pyrrhonismus gegen die Vernunfterkenntnis für gescheitert ansieht. Denn nur durch die gemeinsame Arbeit von Vernunft und Sinnlichkeit glaubt der gemäßigte Realist die Objekte an sich, *τὰ ὑποκείμενα*, erkennen zu können.

Es steht und fällt also seine Position mit der Kritik der skeptischen Angriffe gegen das logische Erkennen. Das Resultat dieser abwehrenden Kritik ist hier vorläufig Postulat.

III. Der erste Waffengang liegt hinter uns. Der gemäßigte Realismus, der zugleich gemäßigter Idealismus ist, hatte den Pyrrhonismus in der Theorie von der sinnlichen Wahrnehmung aus dem Felde geschlagen; aber es harrt noch ein andrer Kämpfer, der sich mit dem skeptischen Gegner zu messen willens ist. Und das dürfen wir ihm nicht verbieten. Handelt es sich doch um eines der kapitalsten Probleme, die es für den denkenden Menschen gibt: um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis. An der Lösung dieses Problems sind nicht nur die philosophischen Spezialdisziplinen, die Erkenntnistheorie und die Logik, interessiert, sondern auch alle andern Wissenschaften, besonders die Naturwissenschaften, die mit dem Anspruch auftreten, objektive Erkenntnis zu liefern. Ja, unsre ganze Lebensanschauung, unsre Auffassung von Außenwelt und Innenwelt und deren Beziehungen zueinander, damit auch von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele und dadurch wieder unser sittliches Handeln, unser religiöses Hoffen und Verzichten — es ist unter dem theoretischen Gesichtspunkt aufs allerengste gebunden an die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis. Wegen des Ernstes dieses Problems wurden auch nicht die einzelnen Argumente der Skeptiker dialektisch kritisiert, sondern in ihrer Totalität und in ihrem Kern zu erfassen und zu beurteilen gesucht. Hier hatte sich der gemäßigte Realismus angeboten und nachgewiesen, daß und warum objektive Erkenntnis von seinen eigenen Annahmen aus möglich sei. Aber diese Annahmen sind selbst nicht über jeden Zweifel erhaben. Wir überlassen die Kritik und den Ersatz derselben gleich der nächsten erkenntnistheoretischen Grundposition, die den Realismus in jeder Form zwar verwirft, darum aber nicht etwa auf den Standpunkt des Skeptizismus zurückkehrt, vielmehr ein noch festeres Bollwerk gegen alle Zweifelslehren errichten will, als der Idealrealismus. Es ist der extreme Idealismus (Phänomenalismus), auf dessen Vertreter wir jetzt hören müssen.

Im Altertum wurde diese Anschauung bereits von den Anhängern der kyrenaischen Philosophie wie durch Nebel erblickt; ihr eigentlicher Begründer und klassischer Repräsentant aber ist der irische Bischof George Berkeley. Unter den Deutschen zählen Fichte und Schopenhauer zu ihren Bekennern; in neuester

Zeit ist sie unter dem Namen des Positivismus und der Immanenzphilosophie vor allem bemüht gewesen, jegliche metaphysische Voraussetzung und Folgerung von sich abstreifend, sich als Standpunkt der reinen Erfahrung auszuweisen.[49])

Um ja keine Verwirrung aufkommen zu lassen, müssen wir auch an den extremen Idealismus das nur dem philosophischen Laien pedantisch erscheinende Ansinnen stellen, über den Ausgangspunkt und die anzuwendenden Wahrheitskriterien vor der Entwicklung seiner Ansichten genau Rechenschaft zu geben. Die Erkennungszeichen der Wahrheit nun sind für ihn ganz die gleichen wie für den extremen und den gemäßigten Realisten, ja wie trotz aller Verwahrung desselben auch für den Skeptiker; aus dem einfachen Grunde, weil es — andre gar nicht gibt. Wahrheit wird durch ein Gefühl erkannt, das mit unsrer geistigen Organisation unabtrennbar verknüpft ist, das wir weder erzeugen noch vernichten können, und das sich nur dort einstellt, wo ein Urteil sich im Einklang mit Denkgesetzen und Erfahrungstatsachen befindet. Nur das Irrlicht einer Wahrheit an sich, nach deren Erkennungszeichen man suchte, konnte allein über diese Einsicht täuschen. Seinen Ausgangspunkt aber wählt der extreme Idealist zunächst in einer logischen Stellung, während ihn der gemäßigte Realist in einen psychologischen Urzustand verlegte.[50]) Hatte ferner der Realist den Kern des psychologischen Befundes logisch zu rechtfertigen gesucht, so ist der Idealist beflissen, das Resultat seiner logischen Erwägungen auch als ursprünglich gegebenen Bewußtseinszustand zu erweisen; und wenn endlich der Realist sich gezwungen sah, zahlreiche Berichtigungen an dem psychologischen Grundstandpunkt durch logische Schlüsse vorzunehmen, so weicht der Idealist keinen Finger breit in seinen Ergebnissen von dem logischen und psychologischen Ausgangspunkt ab.

Was ist nun dieser Ausgangspunkt des extremen Idealisten? Es ist die Einsicht: daß uns unmittelbar gegeben sein können immer nur Vorstellungen, Gefühle, Willensregungen, kurz etwas Ideelles, d. h. Bewußtseinsdata; niemals aber Dinge, Objekte, Gegenstände an sich, kurz etwas Reales, d. h. unabhängig vom Bewußtsein Vorhandenes. Denn unmittelbar erfahren, als Gegebenes vorfinden heißt immer: sich bewußt sein. Ein unbewußtes Erfahren ist eine contradictio in adjecto. Wie aber sollte unser Bewußtsein die Möglichkeit gewinnen, in sich etwas von sich ganz Unabhängiges zu bergen? In dem Augenblick, wo etwas in mein Bewußtsein gelangt,

ist es doch in mir, also auch abhängig von mir. Es ist demnach unmöglich, nach Ansicht dieser Richtung, in der unmittelbaren Erfahrung über den Schatten meines Bewußtseins springend zum „An Sich" eines Dinges zu gelangen. Nehme ich z. B. einen Apfel wahr, so bedeutet das als Tatsache der unmittelbaren Erfahrung: ich habe jetzt in meinem Bewußtsein die Wahrnehmung „Apfel", d. h. ein Zusammen von Rot-, Grün-, Gelbempfindungen und einer bestimmten kugelähnlichen Formvorstellung, eventuell noch einer sauer-süßen Geschmack- und einer als glatt bezeichneten Druckempfindung. Dagegen enthält diese unmittelbare Erfahrung nicht ein Ding, das unabhängig von diesen Empfindungen und Figurvorstellungen bestünde als deren Ursache, als ihr ähnliches (oder unähnliches) Urbild, oder auch nur als unbekanntes irgendwie in ihr verborgenes X.

Und mit diesem logischen Ergebnis befindet sich der psychologische Befund im Einklang. Berkeley war es, der mit aller Energie darauf hinwies, daß diese unmittelbaren Erfahrungen — nur die sinnlichen Wahrnehmungen kommen von ihnen hier in Betracht — auch für das naive Bewußtsein nicht den geringsten Hinweis auf etwas an sich Objektives oder Reales enthielten. Wenn das populäre Bewußtsein andre Aussagen darüber macht, so liegt das daran, daß wir im populären Bewußtsein schon ein verbildetes und jedenfalls nicht das naive Bewußtsein vor uns haben; das Bewußtsein der meisten Menschen ist schon durch allerlei halbwissenschaftliche Vorurteile so verdunkelt, daß die völlige Unbefangenheit einem gegebenen Tatbestand gegenüber kaum zu erzielen ist; und wird sie erzielt, daß es dann gewissermaßen geblendet von dem hellen Schein der naiven Anschauungsweise diese als verschroben und paradox empfindet.

Die unmittelbare Erfahrung also ist der Ausgangspunkt des extremen Idealisten. Aber die Aussage der unmittelbaren Erfahrung lautet nicht etwa: den sinnlichen Wahrnehmungen entspricht nichts Reales, sondern nur: die sinnlichen Wahrnehmungen enthalten in sich kein Reales und weisen auch unmittelbar auf die Existenz eines solchen nicht hin. Es würde also mit der Annahme eines Realen etwa als Objekt der Wahrnehmungen nicht schon der Erfahrung widersprochen werden und also bereits durch den Ausgangspunkt der Sieg des extremen Idealismus entschieden sein! Vielmehr fragt es sich nun: führt der extrem-idealistische Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung in seiner Verallgemeinerung zu Wider-

sprüchen logischer oder tatsächlicher Natur, ist er beizubehalten oder durch die vernünftige Deutung des unmittelbar Gegebenen zu ergänzen?[51]) Der extreme Idealist entscheidet sich für das Beibehalten; denn er glaubt, daß nur diese Anschauung sich im Einklang mit Denkgesetzen und Erfahrung befindet. Und so lautet sein erkenntnistheoretisches Bekenntnis auf diesem Punkt: es existieren nicht irgendwelche Dinge, Objekte, Realitäten, Körper, unabhängig von den Vorstellungen derselben in einem Bewußtsein, und die Dinge, welche die Sinneswahrnehmungen auffassen, gehen vollständig in den subjektiven und idealen Bestandteilen auf, aus denen sie sich zusammensetzen.[52]) An diesem Satz festzuhalten bestimmen ihn vor allem folgende Erwägungen: es erscheint unmöglich, ein Sein anders als wie ein Vorgestelltwerden zu denken. Denn versucht man es, so stellt man es ja eben als ein nicht Vorgestelltes vor, stellt es also vor, und erkennt daran die notwendigen Schranken, die durch das Bewußtsein jedem Sein gezogen werden. Als ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis entpuppt sich das vom Objekt zum Subjekt. Kein Objekt ohne Subjekt gilt dem extremen Idealisten als eine ebenso denknotwendige These wie: kein Sein ohne Bewußtsein. Will man aber diese Denknotwendigkeiten als solche nicht gelten lassen, so ist jedenfalls die Annahme: daß reale Dingeigenschaften „erkannt" würden in der Weise, daß das Bewußtseinunabhängige irgendwie den Bewußtseinsinhalt erzeuge, wegen der gänzlichen Heterogenität beider Glieder ein widerspruchvoller, ja absurder Gedanke. Kann aber grundsätzlich nichts aus dem Reich der Realität in das der Idealität gelangen, so bliebe für den an die Grenzen seines Bewußtseins gebundenen Menschengeist das Reich des Realen, falls es bestünde, eine terra incognita, und gar zur Erklärung von Bewußtseinsvorgängen dieses Reich heranzuziehen, wäre ein vergebliches Bemühen.

Nun erfordert aber die Gewissenhaftigkeit, daß dieses Bekenntnis vor allem den Hauptgründen gegenüber, die den gemäßigten Realisten zu den entgegengesetzten Anschauungen bewogen, sich rechtfertigt. Da ist zunächst das unleugbare Passivitätsgefühl zu erwähnen, das die sinnlichen Wahrnehmungen als etwas Aufgenötigtes und nicht als etwas Selbsterzeugtes kennzeichnet, und das auch der Idealist bereitwillig anerkennt. Aber während der Realist daraus schloß, die gegebenen Empfindungen müssen, da sie nicht aus dem Subjekt stammen, von unabhängig vom Subjekt

bestehenden Objekten stammen, leugnet der Idealist die Konklusivität dieses Schlusses und stellt ihm den andern entgegen: zugestanden, daß die Empfindungen „gegeben“ sind, so müssen sie auch von irgendwo und irgendetwas gegeben sein; da sie aber in der reinen Erfahrung nur als ideelle und subjektive Größen erscheinen, so liegt die Vermutung näher, daß sie auch von etwas Ideellem und Subjektivem verursacht werden. Denn eine völlige Ungleichartigkeit zwischen Ursache und Wirkung anzunehmen, ist logisch nicht angängig. Auch den realistischen Beweis aus der Korrespondenz in den Aussagen verschiedener Subjekte über den gleichen Gegenstand wird sein Gegner nicht gelten lassen. Entweder er erkennt andre Subjekte neben dem eigenen Ich überhaupt nicht an und erklärt als konsequenter Solipsist alles nur für seinen eigenen Bewußtseinsinhalt; dann gibt es keine Korrespondenz verschiedener Subjekte über den gleichen Gegenstand (weil es überhaupt nicht verschiedene Subjekte gibt); oder aber er nimmt durch einen Analogieschluß vom Dasein andrer Leibeserscheinungen auf die Existenz dazugehöriger Subjekte das Dasein verschiedener Bewußtseinsträger an (was ihm seinen Voraussetzungen nach nicht verwehrt werden kann) und dann versucht er folgende Erklärung des Vorgangs: Die Tatsache, daß mehrere Personen in ihren Wahrnehmungen über den gleichen Gegenstand (denken wir an die früheren Beispiele: Eisberge im Polarmeer, Töne einer Oper) übereinstimmen, besteht. Der Realist hatte sie durch das Dasein unabhängig von den wahrnehmenden Subjekten existierender beharrlicher materieller Dinge (Atomkomplexe und deren Erregungen) erklärt, die nach bestimmten Gesetzen in dem gleich veranlagten Bewußtsein der verschiedensten Subjekte die gleichen Wahrnehmungen erzeugen. Solange also die nämlichen Atomschwingungen an sich im Eismeer und im Opernhause sich befinden, wird jeder, der sich dorthin begibt, notwendig die gleichen Berge sehen, die gleichen Töne hören. Diese Erklärung ersetzt der Idealist durch eine andre. Unmittelbar gegeben ist nur: die durch die Aussagen verschiedener Subjekte versicherte Gleichheit (oder Ähnlichkeit) der Wahrnehmungen unter ganz bestimmten Umständen, d. h. im Anschluß an ganz bestimmte andre Wahrnehmungen. Es folgen also in den verschiedenen Menschen die sinnlichen Wahrnehmungen nach den gleichen Gesetzen aufeinander. Für den extremen Idealisten also sieht jeder Mensch die gleichen Eisberge im Polarmeer, hört die gleichen Töne in einer Oper, weil die Ver-

kettung der sinnlichen Wahrnehmungen für jedes Bewußtsein unter genau gleichen Umständen die gleiche ist; also etwa weil der Gesichtswahrnehmung einer gestrichenen G-Saite auf der Violine auch stets — ceteris paribus — die Gehörwahrnehmung des Tones G (in einer ganz bestimmten Klangfarbe), mit der Wahrnehmung des Polarmeers auch diejenige der Eisberge unter bestimmten Bedingungen verbunden ist. Wollte man entgegnen, oft sähe man (z. B. bei verdecktem Orchester) die Tätigkeit des Violinisten gar nicht und die Gleichheit in den Wahrnehmungen bestehe doch, bleibe also unerklärt, so macht man eine Einwendung, die zwar naheliegt und verblüfft, auch die wundeste Stelle dieser Auffassungsweise trifft, aber nicht unbedingt Stich hält. Denn die gesetzmäßige Verbindung zwischen zwei Wahrnehmungen ist nur dann auch eine notwendige Folge derselben, wenn nicht andre, gesetzmäßig verbundene Wahrnehmungen die erste Verbindung kreuzen, d. h. wenn die erste Verbindung allein und gewissermaßen konkurrenzlos ins Bewußtsein fällt. Richte ich es so ein, was ja leicht möglich ist, daß nur die gestrichene G-Saite in meinem Bewußtsein sich befindet, und daß alle andern Sinne bis auf das Gehör teils durch Anstrengung der Apperzeption auf den einen optischen Reiz, teils durch Abhaltung andrer Reize ausgeschaltet sind — so hat jedes gesunde Bewußtsein die Tonvorstellung: G. Sowie aber eine Pappwand zwischen mir und der Violine aufgeführt wird, d. h. in idealistischer Terminologie die Gesichtswahrnehmung einer grauen Fläche mein optisches Bewußtsein erfüllt, so höre ich den Ton G immer noch, aber sehe die Saite nicht mehr. Eine neue Wahrnehmungsverbindung ist in Konkurrenz mit der ersten getreten, die ebenso notwendig und gesetzmäßig wie diese für alle Menschen gilt; nämlich die Unsichtbarkeit des hinter der Schallwand befindlichen Raumes, also auch das Verschwinden des Violinbildes ist notwendig mit dem Auftauchen der undurchsichtigen Wand verbunden. Beide Wahrnehmungszusammenhänge: Vorstellung der gestrichenen Saite — Tonvorstellung G, Vorstellung der grauen Fläche — Verschwinden der Vorstellung der Saite, bestehen für alle Menschen unter den angegebenen Bedingungen. Ja, auch die dritte Wahrnehmungskombination: Vorstellung der grauen Fläche — Tonvorstellung G ist die notwendige Resultante der beiden sich kreuzenden erstgenannten Wahrnehmungszusammenhänge. Denn die Erfahrung hat mich gelehrt: daß Violinton G nicht nur dann stets wahrgenommen wird, wenn zugleich

die schwingende Violinsaite, resp. die durch sie erzeugte Luftwelle wahrgenommen wird, sondern auch dann, wenn diese Schwingung wahrgenommen werden kann, oder — wie Stuart Mill sagte — als permanent possibility of sensation existiert. Diese permanente Wahrnehmungsmöglichkeit ist gesetzmäßig mit der Wahrnehmung des Tones so verbunden: daß, wo diese Möglichkeit besteht, unter bestimmten Bedingungen (bei bestimmter Entfernung und Stellung der Sinnesorgane) der Ton G wahrgenommen wird, und wo der Ton G wahrgenommen wird, daß dort diese Möglichkeit unter bestimmten Bedingungen besteht. Da nun diese Wahrnehmungsmöglichkeit in obigem Beispiel besteht und die Bedingungen zutreffen, so muß ich den Ton G hören; und da andrerseits die Pappwand die Wahrnehmungswirklichkeit verhindert, selbst aber wieder in strenger Gesetzmäßigkeit im Bewußtsein aufgetaucht ist (nämlich in Verbindung mit andern Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsmöglichkeiten), so muß ich und jeder, von dem ich die gleichen Verkettungsgesetze für seine Vorstellungen annehme, notwendig die Wahrnehmungen: Pappwand und Ton G jetzt im Bewußtsein haben. Auf diese Weise sucht der extreme Idealismus auch die scheinbar bunteste, komplizierteste und regelloseste Sukzession oder Simultaneität der Bewußtseinsinhalte, die jede Stunde des Lebens uns bietet, in gesetzmäßige Beziehungen[53]) aufzulösen, die nur zwischen den Wahrnehmungen selbst (nicht zwischen bewußtseintranszendenten Dingen oder zwischen diesen und dem Bewußtsein) bestehen, und die für alle Menschen gültig angenommen werden. Und nicht nur die gemeinsamen Wahrnehmungen, wenn etwa zwei Menschen, zugleich aus dem Fenster sehend, das Bild eines vorüberfahrenden Automobils und eines herunterfallenden Ziegels im Bewußtsein haben, sollen sich durch diese Gesetzmäßigkeit erklären, sondern auch die Divergenzen in den Wahrnehmungen. Wie die Subjekte A und B in ihrer Stellung notwendig die Wahrnehmungen des Automobils und des Ziegels machen mußten, weil die gleichen Wahrnehmungsmöglichkeiten für beide bestanden (Möglichkeit der Wahrnehmungskomplexe: Geschwindigkeit des Automobils im Augenblicke vorher auf der angrenzenden Strecke — Herunterrollen des Ziegels auf dem glatten und schrägen Dache); so konnte Subjekt C, das im gleichen Augenblicke dem Fenster den Rücken kehrte, Automobil und Ziegel unmöglich sehen, mußte dagegen notwendig den Eintritt von Freund X in das Zimmer wahrnehmen. Obwohl

nämlich auch für C die gleichen Wahrnehmungsmöglichkeiten wie für B und A bestanden, so lehrt doch die Erfahrung, daß nur unter bestimmten hier nicht erfüllten Bedingungen, nämlich bei einer bestimmten Stellung unsrer Sinnesorgane, auf die genannten möglichen Wahrnehmungen auch die wirklichen des vorüberfahrenden Automobils und herunterfallenden Ziegels folgen; andrerseits mußte C den Eintritt des Freundes wahrnehmen (wie jeder an seiner Stelle), da die Wahrnehmungsmöglichkeit der Schrittrichtung von X und der aus den Körperbewegungen ablesbaren Willensentschlüsse bestand, mit welcher Möglichkeit notwendig, wieder unter bestimmten jetzt aber erfüllten Bedingungen (Stellung mit der Front zur Tür) die Wahrnehmung des Freundes verbunden ist. So ist in jedem Augenblick zwar nur eine bestimmte Gruppe von Wahrnehmungen in jedem Bewußtsein möglich, ja notwendig; aber diese Notwendigkeit beruht nicht immer auf der notwendigen Verbindung der augenblicklich gegenwärtigen oder auch aufeinander folgenden Bewußtseinsdata selbst (graue Fläche — Ton G); vielmehr ist diese Verbindung oft das Resultat oder (besser und vorsichtiger) der Ausdruck für eine gesetzmäßige Verbindung der wahrgenommenen Glieder mit nicht wahrgenommenen, aber wahrnehmbaren Gliedern (Aufrichten der Pappwand — Violinsaitenschwingungen). Die größere und ganz andersartige Enge der einen Verbindung ersieht man daraus, daß überall, wo der Ton G wahrgenommen wird, auch der Schwingungserreger unter Wegräumung aller kreuzenden Wahrnehmungsreihen wahrgenommen werden kann, also als eine Wahrnehmungsmöglichkeit immer existiert, während durchaus nicht bei der Wahrnehmung der Schallwand trotz eifrigen Suchens nach geeigneten Bedingungen immer auf das Tonbild: G gestoßen zu werden braucht.

So erklärt sich für den Idealisten die Gleichheit in unsern Wahrnehmungen nicht wie für den Realisten durch Beziehung auf ein beharrliches, identisches Objekt, sondern durch die regelmäßige Verbindung, in der bestimmte Wahrnehmungen immer auftreten; und aus der Kreuzung dieser Wahrnehmungsketten, die sich aus aktuellen und potentiellen Gliedern zusammensetzen, folgt, daß in jedem Augenblick gleichfalls nur eine einzige bestimmte Wahrnehmungsgruppe möglich ist. Von einem fortwährenden Eingreifen einer mystischen Kraft in den Vorstellungsmechanismus des Einzelnen, um deren Wahrnehmungen untereinander konform zu machen, braucht also hier nicht die Rede zu sein. Die Wahrnehmungen

werden in empirisch erkennbarer gesetzmäßiger Abfolge allen Subjekten „gegeben“. Diese Gesetzmäßigkeit ist zwar nicht aus der Folge und dem Zugleichsein in dem an sich diskontinuierlichen, abgerissenen, zerfetzten, durchlöcherten und regellosen Wahrnehmungschaos direkt abzulesen, wohl aber ist sie durch die empirische Beobachtung der beständigen Zusammenhänge erkennbar; und sie hat nichts Rätselhafteres an sich, als wenn beharrliche Objekte mit der gleichen Gesetzmäßigkeit auf die verschiedenen Bewußtseinsträger wirken.

Mit jeder Hypothese über das Warum dieser Gesetzmäßigkeit begibt man sich in das Reich der Metaphysik; d. h. des grundsätzlich Unerfahrbaren. Denn die Sinneswahrnehmungen, wenigstens deren Empfindungsbestandteile, sind letzte Elemente unsres Bewußtseins und auf andre Bewußtseinselemente nicht mehr zurückführbar. Was aber nicht ins Bewußtsein dringt, ist nicht erfahrbar. Woher also die letzten Elemente der Erfahrung, die Empfindungen stammen, könnte erfahrungsmäßig immer nur durch andre Sinneswahrnehmungen, d. h. also überhaupt nicht ausgemacht werden. Will man sich aber hypothetisch ins Jenseits der Erfahrung wagen, so müßte man annehmen: dasjenige X, was die Sinneswahrnehmungen bewirkt, und was wir als psychische Kraft in irgend einer Form, nicht aber als bewußtseinunabhängiges, wenn auch vielleicht von unserm Bewußtsein unabhängiges Reales, oder gar Materielles zu verstehen haben, wirkt in gleicher Weise auf alle (Berkeley) oder in allen (Immanenzphilosophie) wahrnehmenden Subjekten. Die beharrlichen Atomkomplexe des Realisten sind genau solche, stets unerfahrbaren Gedankendinge, wie die geistigen Ursachen des Idealisten, also — metaphysische Wesenheiten; sie sind das realistische Y zu jenem idealistischen X. Sie machen auch das Wunder in der Gleichheit der Wahrnehmungen verschiedener Subjekte um nichts einleuchtender; denn ihre Dinge an sich sind den wahrgenommenen Dingen kaum ähnlicher als das psychische X des Idealisten es den wahrgenommenen Dingen ist.[64]) Und wenn einige der an sich realen Bestandteile (räumlich-zeitliche Qualitäten) im Bewußtsein sich adaequat wiederholen, so ist dafür die Kluft, welche durch die geforderte gesetzliche Beziehung von räumlich-körperlichem Ding zu körperlos-raumloser Wahrnehmung zwischen Ding und Wahrnehmung erzeugt wird, nur eine um so klaffendere.

Ebensowenig sieht sich der extreme Idealist bei der Anwendung seiner Wahrheitskriterien, die er mit dem Realisten teilt,

durch das verschiedene Verhalten einzelner Dingeigenschaften zur Korrektur an seinem bisherigen Grundstandpunkt gezwungen. Den Unterschied zwischen den primären und sekundären Qualitäten mag er anerkennen oder nicht, immer fiele dieser Unterschied ihm nur in die Welt des Bewußtseins hinein, führte zur Aufstellung zweier Klassen rein ideeller Wahrnehmungsbestandteile, nicht zur Spaltung wahrgenommener Eigenschaften in an sich-real gültige und für mich-ideal gültige Elemente. Zunächst begrüßt er alle Beweise, die der gemäßigte Realismus für die bloße Subjektivität und Idealität der sekundären Eigenschaften beigebracht hatte, freudig als seine eigenen, und die Transponierung dieser Beweise in die eigene Terminologie tut dabei nichts zur Sache. Aber die Realität der primären Qualitäten, der mathematisch-physikalischen Eigenschaften erkennt er nicht an. Die Gründe, welche der Realist dafür geltend gemacht hatte, kommen zum größten Teil für ihn gar nicht in Betracht; denn sie ruhten auf der Erwägung: laut Voraussetzung alle Wahrnehmungsbestandteile dem realen Ding solange zu belassen, als die Annahme dieser Realität nicht zu Widersprüchen mit den logischen Denkgesetzen oder der Erfahrung führt. Da nun solche Widersprüche bei den primären Qualitäten sich nicht einstellten, galt deren Realität für gesichert (vgl. S. 166 f.). Der Idealist aber hatte am entgegengesetzten Ende seinen Ausgangspunkt genommen, nämlich von der Voraussetzung: alle Wahrnehmungsbestandteile solange rein subjektiv sein zu lassen, bis der Widerspruch mit Logik oder Erfahrung zum Aufgeben dieser Annahme zwang. Kein Wunder also, daß ihn die Beweise des Gegners nicht überzeugen, und daß Realisten wie Idealisten — wenn sie den Ausgangspunkt des andern nicht im Auge behalten — so oft aneinander vorbeireden und einander mißverstehen! Im übrigen verschlagen die positiven Unterschiede zwischen unsern einzelnen Wahrnehmungselementen, die zugunsten der Realitätstheorie angeführt wurden, für den Idealisten nichts. Sind nämlich Raum und Zeit wirklich generell-konstante, alle Wahrnehmungen begleitende Bestandteile, während Ton, Temperatur, und andre Empfindungen das nicht sind — was wäre damit für ihre Realität bewiesen? Gar nichts. Ein in gewissen Bewußtseinsvorgängen konstantes Element wird doch dadurch nicht zum An Sich-Bewußtlos-Realen verdoppelt, daß es — konstant ist! Ideell-konstant = An Sich-Real ist eine Gleichung, die ohne den realistischen Ausgangspunkt vollständig in der Luft schwebt.

Und triumphierend pflegen die Idealisten dabei auf die Farbe zu verweisen, die so konstant alle räumlichen Vorstellungen begleite, wie diese ihrerseits alle Dingwahrnehmungen; und doch werde sie von den Ideal-Realisten als bloß subjektiv angesprochen. Auch wenn zu dieser generell-existentialen Konstanz die spezifisch-qualitative Gleichartigkeit in der Auffassungsweise der einzelnen Subjekte kommt, d. h. wenn die räumlich-zeitlichen Eigenschaften an allen Wahrnehmungen von allen gesunden Individuen gleich aufgefaßt werden, so wächst auch dadurch für den Idealisten der Realität dieser Bestandteile kein Bruchteil von Wahrscheinlichkeit zu. Denn wie sich vorhin die Wahrnehmungsbestandteile in konstante und variable trennten, so spezifiziert sich diese Trennung nunmehr dahin, daß die konstanten Elemente in der Regel gleichartig empfundene, die variablen oft ungleichartig empfundene sind.

Aber selbst vor dem gewaltigsten Bundesgenossen des Realismus, vor der Armee der naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen ist der extreme Idealist zu kapitulieren nicht gewillt. Wir hatten gesehen, daß tatsächlich die Naturwissenschaften seit der Renaissance bis auf den heutigen Tag, von Galilei bis Helmholtz, mit der Hypothese des gemäßigten Realismus gearbeitet und an seiner Hand ihr großes, immer höher wachsendes Gebäude errichtet haben. Die widerspruchlose Vereinigung unzähliger sinnlicher Wahrnehmungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (man denke an die astronomischen Berechnungen) ist ihr Werk, und die erkenntnistheoretische Grundposition, von der aus das Werk unternommen wurde, scheint durch das Gelingen desselben fast unverletzbar erhärtet. Denn die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Arbeit von Jahrhunderten stehen ja nicht etwa als glänzende Prunkstücke abseits von ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, sondern sie bedeuten die dauernde Anwendung, d. h. die dauernde Bestätigung derselben. Dennoch glaubt der extreme Idealist, sich ihnen nicht fügen zu brauchen. Und zwar aus triftigen Gründen. Drei wesentliche Beweisketten darf er hier namhaft machen:

1. Es ist ein bloßes Mißverständnis, daß die naturwissenschaftlichen Ergebnisse, deren gewaltige Bedeutung für den Wahrheitsgehalt ihrer Voraussetzungen kein besonnener Idealist bestreiten wird, auf der Basis des gemäßigten Realismus gewonnen worden sind. — Mögen die Gelehrten dieser Disziplin, soweit sie überhaupt über die

methodologischen Prinzipien ihrer Untersuchungen Reflexionen anstellten, sich auch größten Teils zum Realismus bekannt haben, die Annahmen, zu denen sie sich naturwissenschaftlich gezwungen sahen und mit denen sie dann weiter arbeiteten, haben sie in fälschlicher Auslegung von deren erkenntnistheoretischem Wert terminologisch ganz unrichtig bezeichnet. Denn was sie ihrer Facharbeit über die Deutung der Sinneswahrnehmungen zugrunde legten, sind etwa folgende Annahmen: a) Unter unsern Vorstellungen gibt es zwei Gruppen: unmittelbare und mittelbare, wirkliche[55]) Dinge bezeichnende und bloße Phantasievorstellungen. Nur mit den ersteren beschäftigt sich die Naturwissenschaft. b) An diesen eigentlichen oder unmittelbaren Sinneswahrnehmungen sind konstante und variable Elemente zu unterscheiden; allgemeingültige und individuell schwankende. Die ersteren mathematisch zu berechnen, die zweiten exakt zu beobachten und ihre Beziehungen zu den ersteren darzutun, ist Aufgabe der Naturwissenschaft. c) Alle Sinneswahrnehmungen 1. Ordnung treten in gesetzmäßigen Verbindungen auf. Die Erforschung dieser Verbindungen ist Sache der Naturwissenschaft. — Indem nun der Naturwissenschaftler mehr einem populären Vorurteil als streng logischen Erwägungen nachgebend, aus dem Unterschied zwischen Phantasie- und Wirklichkeitsvorstellungen: den Unterschied zwischen der Vorstellung abhängig von einem Bewußtsein bestehender und unabhängig von einem Bewußtsein bestehender Dinge macht; aus dem Unterschied allgemeingültiger und individuellgültiger Elemente an den Wirklichkeitsvorstellungen: den Unterschied realer-bewußtseinunabhängiger und idealer-bewußtseinabhängiger Elemente; aus den gesetzmäßigen Verbindungen zwischen den Wahrnehmungen: gesetzmäßige Verbindungen zwischen den bewußtseinunabhängigen Elementen, so glaubt er durch diese für seine Wissenschaft ganz überflüssige Transposition in eine bestimmte erkenntnistheoretische Tonart, auf dem Boden des gemäßigten Realismus bei seinen Untersuchungen zu stehen.

2. Die wirklich der Naturwissenschaft unentbehrlichen Voraussetzungen aber sind auf dem Boden des Idealismus genau so gut möglich wie auf dem Boden des Realismus. Eine extrem-idealistische Naturwissenschaft ist also genau so gut denkbar, wie eine gemäßigt-realistische denkbar, und eine extrem-realistische undenkbar ist.

Auch der extreme Idealist erkennt nämlich α) den Unterschied zwischen Wahrnehmungen der Phantasie und der Wirk-

lichkeit vollkommen an. Nur fallen ihre Unterschiede in den Rahmen der einzig für ihn existierenden, nämlich der Bewußtseinswelt hinein. Es heben sich ganz deutlich und für jeden unmittelbar erkennbar unter unsern Vorstellungen zwei Gruppen gegeneinander ab. Die eine macht sich meist durch größere Intensität ihrer Bestandteile und durch jenes sofort erkennbare Passivitätsgefühl bemerkbar, das ihre Elemente als vom Willen unabhängige, als „gegebene" charakterisiert; die andre ist matter, weniger lebendig und nicht von jenem Passivitätsgefühl des Gegebenseins, oft vielmehr von dem Aktivitätsgefühl des Selbsterzeugens begleitet. Man braucht nur an das klassische Beispiel des bei Tage gesehenen und des bei Nacht in der Erinnerung, der Phantasie oder dem Traume reproduzierten Sonnenbildes zu gemahnen, um hier sofort verstanden zu werden. Auch dem Idealisten nun ist diese Trennung von Wirklichkeits- und Phantasievorstellungen geläufig; er glaubt auch durchaus das bei Tage gesehene Sonnenbild als wirkliches bezeichnen zu dürfen; denn es enthält in dem Gegebensein einen unleugbaren Hinweis auf eine wirkende, von seinem Bewußtsein unabhängige (darum aber nicht etwa von jedem Bewußtsein unabhängige) Quelle, mit deren Ergründung sich die Metaphysik befaßt. Darum wehrt sich der Idealist durchaus gegen den Vorwurf: er mache die Welt der Wirklichkeit zum bloßen Phantasma, zur Illusion, zur Seifenblase. Und ebenfalls ist ihm das bei Nacht gesehene Sonnenbild unwirklich, weil es keinen solchen Hinweis enthält. Allerdings kann es unter Umständen schwierig sein, durch rein interne Merkmale auf diese Weise Wirklichkeit und Unwirklichkeit zu scheiden, z. B. da, wo bei lebhafter Phantasie oder gar krankhaften Halluzinationen und Illusionen die Intensitätsunterschiede wegfallen, oder wo, wie beim jähen Erwachen aus dem Traum, auch die Passivitätsgefühle als Erkennungszeichen versagen und die letzten Traumvorstellungen uns mehr aufgedrückt erscheinen als die Bilder der in unserm Zimmer befindlichen Dinge. Aber auch der Realist besitzt zunächst keine andern Kriterien der Wirklichkeit, wie er dieselbe versteht, als solche subjektiven Momente; nur wo diesen nicht zu trauen ist, greift er zu dem Hilfsmittel der gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen. Ist es ihm z. B. zweifelhaft, ob das beim Erwachen durchs Fenster erblickte Eis am gegenüberliegenden Dache wirkliches oder geträumtes war, so sieht er nach, ob das Thermometer außen am Fenster über oder unter 0° R. zeigt. Aber diese Prüfung an der

Gesetzmäßigkeit der Wahrnehmungen ist genau so gut dem Idealisten zugänglich (cf. γ), und es tut gar nichts zur Sache, ob an diesen Wahrnehmungen gewisse Bestandteile überdies noch als bewußtseinunabhängige angesehen werden oder nicht. — Ein wirkliches Ding (Körper) ist nun für den Idealisten der Komplex erfahrungsmäßig zusammen vorkommender, als Wirklichkeitswahrnehmung charakterisierter Empfindungen, also eine wirklich existierende Kirsche: das gleichzeitige Zusammen unmittelbar empfundener Glätte, Röte, Säure, Rundheit. Nun könnte man sagen: dann ist ein Ding aber etwas sehr Vages, Wechselndes, Unbestimmtes und eigentlich nur in falscher Aneignung des Wortes ‚Ding' so zu benennen. Denn wie fließend sind hier die Grenzen in unsern Wahrnehmungen, wie selten und eigentlich niemals kommen die ganz gleichen Empfindungen nach Art und Zahl zusammen im Bewußtsein vor! Soll dem Ding Kirsche das helle oder dunkle Rot, ein schwacher oder starker Säuregrad, der Ansatz des Stils usw. zugesprochen werden? Aber dieser Einwand trifft wieder Idealismus und Realismus ganz gleichartig und besagt nur, daß eine wissenschaftliche Bearbeitung des Dingbegriffs in jedem Einzelfall erforderlich ist, um die wirklichen Dinge als festumgrenzte Existenzarten gegen Schwankungen und Zerfließen sicher zu stellen. Denn für den Realisten ist das wirkliche Ding Kirsche, das einer bestimmten gesehenen Kirsche entspricht, auch etwas gänzlich Fließendes, rasch Vergängliches, nämlich der materielle Atomkomplex, der alle die gerade in diesem Fall zur Wahrnehmung der Kirsche gerechneten Empfindungen erzeugte; wissenschaftlich dagegen würde er unter dem Ding Kirsche eine viel allgemeinere Atomverbindung verstehen, frei von all den zufälligen quantitativen und Lagerungsverhältnissen, welche die in einem bestimmten Augenblick gesehene Kirsche bedingten; nämlich nur diejenige, welche die botanischen Merkzeichen der Kirsche ausmachen. Eine solche Trennung zwischen den populären und den wissenschaftlichen Dingbegriffen, von denen die einen variable, die andern konstante Größen (wenn auch nicht Realitäten) bezeichnen, ist wiederum innerhalb des Idealismus durchaus möglich. Man setze nur an Stelle der Atomkomplexe wieder Empfindungskomplexe, verstehe unter den populären Dingen die jeweilig oder oft zusammenbestehenden, unter wissenschaftlich bearbeiteten Dingen nur die unter den angegebenen Umständen zusammenbestehenden Empfindungen oder Empfindungsmöglichkeiten,

und man hat allen Anforderungen beider Arten des Dingbegriffs vollkommen Genüge getan.[56])

β) Noch viel leichter wird es diesem erkenntnistheoretischen Standpunkt, mit dem Unterschied, den die Naturwissenschaft zwischen sekundären und primären Qualitäten der Wahrnehmung macht und den sie ihrer Arbeit zugrunde legt, sich abzufinden. Denn warum sollte er nicht gattungsmäßige und individuelle Bestandteile an unsern Wahrnehmungen anerkennen? Warum nicht willig zugeben, nur die ersteren seien mathematischer und allgemeingültiger Behandlung fähig, die Sinnesempfindungen im engeren Sinne dagegen weder meßbar, noch bei allen Menschen streng gleichartig? Warum nicht auch dem zustimmen, daß ganz bestimmte Beziehungen zwischen diesen qualitativ verschiedenen und den konstanten Wahrnehmungselementen, zwischen Reiz und Empfindung (in realistischer Redeweise) bestünden? Und die Aufgaben, die sich aus alledem für die Naturwissenschaft ergeben, wären dann auch die ganz gleichen wie die unter b) aufgeführten. Ja, sowenig besteht für den Idealisten ein Grund, die Arbeit der Naturwissenschaft hier zu beschränken oder abzuändern, daß er vielmehr — wenn er dem Lager des Kantischen Idealismus sich zuschlägt — derselben durch ein rein idealistisches Moment die gewichtigste Stütze verleiht. Stammen nämlich die primären Bestandteile (wir wollen diesen Terminus beibehalten, um die Streitfrage, wieviel solcher primären Elemente es gibt, nicht anzuschneiden) aus dem Gattungsbewußtsein, d. h. sind sie die Formen, die Gläser, besser die Funktionen, die alle Menschen in ganz gleicher Weise beim sinnlichen Wahrnehmen anwenden, mit denen sie den Empfindungsstoff einfangen, so sind sie selbstverständlich überall und für alle gültig; und die strenge Gesetzmäßigkeit in diesen Bestandteilen, und damit die exakten Ergebnisse der mathematischen Naturwissenschaft sind erklärt, ja mehr noch — für alle Zukunft sicher gestellt.

γ) Aber niemals könnte die Naturwissenschaft allein aus der mathematischen Behandlung des Raumes und der Zeit, der Beobachtung der einzelnen Empfindungen, der Feststellung der Relationen zwischen beiden Wahrnehmungsbestandteilen irgend welche Gesetze entdecken, welche die Dinge in der Natur betreffen. Dazu bedarf es noch der Ermittelung von Beziehungen zwischen den Wahrnehmungen. Habe ich noch so genau an einem wahrgenommenen Gegenstand — z. B. einer aufgehängten Kugel — die räumlich-zeitlichen Verhältnisse festgestellt, ja die ganze Geometrie, Stereo-

metrie und Arithmetik in ihren Grundzügen daraus hergeleitet (was nach den Annahmen des a prioristischen Idealisten möglich wäre), auch die Änderungen der Farben- und Helligkeitsempfindungen mit den Raumverhältnissen (z. B. Schatten- und Lichtpartien an der Kugel) erforscht, so wüßte ich immer noch nicht, daß die Kugel, wenn ich den Faden durchschneide, mit der Beschleunigung g zur Erde fallen würde. Wohl aber weiß ich dies, wenn ich mit Ausschaltung kreuzender Wahrnehmungsreihen, d. h. unter den willkürlichen Bedingungen des Experiments die Wahrnehmungen: Fallender Körper — bestimmte Stellung des Zeigers auf der Uhr — bestimmte Länge der Fallstrecke stets miteinander verbunden im Bewußtsein gehabt habe. Die Fallgesetze sind also auf idealistischem Boden genau so gut erklärbar wie auf realistischem; sie bedeuten einfach: daß bestimmte Wahrnehmungen beim Fall der Körper unter bestimmten Bedingungen zugleich oder hintereinander auftreten. Auch die Voraussage in die Zukunft — vielleicht die wesentlichste Aufgabe der Naturwissenschaft — wird dabei keineswegs zur Unmöglichkeit; nur lautet sie nicht: daß ein an sich realer Körper (X) durch einen an sich realen Raum (Y) in einer an sich realen Zeit (Z) fallen wird (z. B. daß ein Zehnpfennigstück von der Spitze des Eiffelturms in so und soviel Sekunden bis auf die Erde gelangen wird), sondern daß auf die Wahrnehmung eines in der Luft losgelassenen Körpers nach so und soviel (jederzeit durch die Wahrnehmung zu verifizierenden) Sekunden die Wahrnehmung des auf der Erde liegenden Körpers unter bestimmten Umständen erfolgen wird. Auf diese Weise haben die kompliziertesten astronomischen Voraussagen nichts Rätselhafteres für den idealistischen als für den realistischen Naturforscher. Denn daß nach fünfzig Jahren ein Stern an sich das Fadenkreuz im Fernrohr an sich passiert, ist genau so verständlich oder unverständlich, wie daß nach fünfzig Jahren ein am Fernrohr stehender Beobachter die Wahrnehmungen Fadenkreuz und Sternbild zugleich machen wird. Das Rätselhafte liegt allein in der Gesetzmäßigkeit, nach der die realen Dinge oder die subjektiven Wahrnehmungen verkettet sind. Diese Gesetzmäßigkeit vermag aber der Realist so wenig zu erklären wie der Idealist; beide können sie nur als vorgefunden und immer wieder bestätigt konstatieren. Auch über den Grad dieser Gesetzmäßigkeit ist nicht das Geringste durch den erkenntnistheoretischen Grundstandpunkt ausgemacht. Beide, Idealisten wie Realisten, können an eine absolute oder nur relative Gesetzmäßigkeit dabei

glauben. Der Realist absolutistischen Bekenntnisses macht geltend: die Naturgesetze müssen in dem innersten Wesen der Dinge begründet sein; also in der inneren Struktur der Elemente liegt die Ursache, daß sie sich nur zu bestimmten Teilen mit anderen Elementen verbinden (etwa zwei Atome Wasserstoff mit einem oder zwei Atomen Sauerstoff) und daher wird das Gesetz dieser Verbindung ewig Geltung haben, solange diese Elemente existieren. Der Idealist, der absolutistisch veranlagt ist, sagt aus: die Naturgesetze müssen in dem innersten Wesen unsres Geistes begründet sein; unser Bewußtsein hat nicht nur gattungsmäßige Funktionen, um gewisse Eigenschaften von Erscheinungen (die räumlich-zeitlichen), sondern auch um die Verbindung von Erscheinungen wahrzunehmen (Kausalität); es wird z. B. räumlich einander berührende und zeitlich unmittelbar aufeinanderfolgende Erscheinungen stets a priori nur kausal verknüpft denken können; daher wird das Gesetz der Verbindung zweier Teile H mit einem Teil O zu Wasser solange Geltung haben, als menschliches Bewußtsein existiert. Dagegen gibt es Realisten, die die Verbindung von H_2 mit O nur als erfahrungsmäßig bis jetzt immer stattgehabte Verbindung zwischen den realen Dingen an sich ansehen und zu einer Verabsolutierung dieses Verhältnisses als eines streng-notwendigen keine Veranlassung erblicken. Und genau so gut gibt es Idealisten, welche die Wahrnehmungsverbindung H_2 und O nur für eine erfahrungsmäßig, a posteriori gegebene und induktiv bestätigte erklären, ihr aber eine notwendige Gültigkeit für alle Zukunft absprechen.

So etwa würde der extreme Idealist den Beweis zu führen haben, daß den tatsächlichen Voraussetzungen für die naturwissenschaftliche Forschung (a—c) auch bei ihm Rechnung getragen wird, und die tatsächlich erarbeiteten naturwissenschaftlichen Ergebnisse auch von seinen Theorien aus gewonnen werden können. Für die bei den Naturwissenschaftlern oft angetroffene, falsche erkenntnistheoretische Interpretation ihrer eigenen Prämissen und Resultate glaubt nicht er die Verantwortung tragen zu müssen.

3. Ihren letzten Trumpf aber spielt diese Anschauungsweise den Realdisziplinen gegenüber mit dem Hinweis aus: daß bereits Naturwissenschaftler aller Länder beginnen, nicht nur theoretisch sich zum Idealismus zu bekennen, sondern die Arbeit ihrer Disziplinen unter Ausscheidung aller realistischen Elemente teils zu deuten, teils neu zu leisten, teils bloß terminologisch umzutaufen. Auf der einen Seite

des empirischen Idealismus stehen dabei Männer wie Mach und Ostwald, des aprioristischen Idealismus die bereits zahlreichen Vertreter des Neukantianismus unter den Naturwissenschaftlern. So ist idealistische Naturwissenschaft nicht bloß logisch möglich, sondern bereits wirklich vorhanden.

Es schien notwendig, das Bollwerk des extremen Idealismus etwas genauer zu beschreiben, um nicht den Eindruck zu erwecken: als Rettung vor dem Aenesidemschen Skeptizismus möge er ein nicht übel gewählter sophistischer Schlupfwinkel sein, im übrigen aber ein den naiven wie wissenschaftlichen Ansprüchen gleich wenig genügender Standpunkt. Zeigt er sich aber nun ganz wohl in sich zusammenstimmend, auch gar nicht als so eng und gezwungen, wie man gewöhnlich annimmt, noch weniger als so revolutionär und halsstarrig, und nur auf seine Unwiderlegbarkeit trotzend, auf einsamem kahlen Gipfel thronend, ohne Fühlung mit der Natur, d. h. den Tatsachen und deren reichen Beziehungen, ist er genug gefestigt, um nicht nur als ein Zufluchtsort sondern als frei gewählte Stellung zu erscheinen, so darf man die Frage stellen, die uns hier besonders angeht: in welchem Verhältnis steht der extreme Idealismus zum pyrrhonischen Skeptizismus?

Da zeigt sich nun, daß der extreme Idealismus den skeptischen Folgerungen auf dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung vollkommen entgeht. Auf den ersten Blick möchte man vielleicht Idealismus und Skeptizismus für verwandte Anschauungen halten, und merkwürdigerweise beherrscht dieser Oberflächenblick die Ansichten der gebildeten Laien wie der Fachgelehrten in erschreckendem Maße. Vermag doch der Idealist immer nur Vorstellungen, nie irgend welche Eigenschaften realer Dinge zu erkennen, weil er nur an das Dasein jener, nicht an das dieser glaubt, treibt er doch immer nur ein subjektives Spiel mit Seifenblasen! Und ist das nicht der vollendete Skeptizismus? Dieser allgemeine Einwand erledigt sich durch die Bemerkungen der Einleitung. Kann man doch sinnvoll von Skeptizismus nur da reden, wo — gezweifelt wird. Aber wenn etwas, sonst auch noch so allgemein Anerkanntes, wie die Existenz einer bewußtseinunabhängigen Körperwelt (und nur um diese kann es sich als eventuelles Objekt der Sinneswahrnehmungen ja handeln) geleugnet wird, heißt das: diese Existenz bezweifeln? Im Gegenteil; man behauptet hier ebenso bestimmt zu wissen, daß etwas nicht ist, wie die Gegner, daß dieses Etwas doch ist. Nenne man also diese Leugnung, wenn man schon

eines besonderen Terminus für sie bedarf, der Form nach negativen Dogmatismus (im Sinne der S. XVI festgesetzten Ausdrucksweise), dem Inhalt nach Immaterialismus, oder Irrealismus, oder sonstwie, aber nicht Skeptizismus! Es kann wahrlich nur begriffliche Verwirrung stiften, wenn man eine Anschauungsweise mitsamt der ihr entgegengesetzten durch ein einziges Wort bezeichnen will. Ist es also ganz verfehlt, den Idealisten mit dem Skeptiker zu verwechseln, weil ersterer das Verhältnis von Gegenstand und erkennender Vorstellung anders bestimmt als der Realist, so bricht nicht minder der gleichfalls oft gehörte Grund in sich zusammen: der Idealist bewege sich nur in einem Chaos wogender Bewußtseinszustände, deren Gleichartigkeit als rein subjektive Elemente jede objektive und gesetzmäßige Erkenntnis unmöglich mache. Auch diese Erwägung verkennt vollkommen die idealistischen Gedankenreihen. Hatten wir doch gesehen, daß dieselben sehr wohl einen Unterschied zwischen konstanten und variablen, gesetzmäßig und nur im Einzelfall verbundenen Bewußtseinselementen machen, und daß sie vom kritisch berichtigten Objekts- und Gesetzesbegriffe aus sehr wohl objektive und gesetzmäßige Erkenntnis von bloß subjektiver und zufälliger Vorstellungsweise unterscheiden. Damit sind die allgemeinen Verwechslungen von Skeptizismus und Idealismus, sowohl die auf der Art wie dem Grad des idealistischen Erkenntnisbegriffs fußenden, zurückgewiesen.

Noch deutlicher springt die Andersartigkeit beider Anschauungen in die Augen, wenn wir nun unsre eigentliche Zielfrage beantworten: wie steht es vom extrem-idealistischen Standpunkt mit den Aenesidemschen Folgerungen? Für die griechische Skepsis hatte das Problem gelautet: gibt die Erscheinung, Vorstellung, Wahrnehmung (der Honig als ein Zusammen empfundener Gelbe, Süße, Zähigkeit, Flächenhaftigkeit) das Ding an sich (den Honig unabhängig von meinen Honigempfindungen) wieder? Und die Antwort: wir haben keine Garantie dafür, müssen also die Erkenntnis eines Dinges durch die Sinneswahrnehmungen bezweifeln. Diese Frage und damit auch ihre Beantwortung verliert für den extremen Idealisten jeden Sinn. Für ihn gibt es nur Erscheinungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, nur den Honig als Empfindungskomplex, und gar kein, wenigstens kein der sinnlichen Wahrnehmung als Aufgabe gestelltes Ding an sich, keinen andern Honig als den wahrgenommenen. Dann können aber die Wahrnehmungen die Dinge gar nicht richtig oder falsch, d. h. adaequat oder inadaequat

widerspiegeln. Denn wie sollten sie etwas spiegeln, das nicht besteht? Daher bezeichnet der extreme Idealismus seine Anschauungsweise als den geraden Gegensatz zum Skeptizismus, als Rettung aus dem Skeptizismus, und Berkeley gab seinen drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous auf dem Titel den Zusatz: zur Bekämpfung von Skeptikern und Atheisten. Gerade der Realismus, so meint Berkeley, führe zum Skeptizismus, und zwar durch eine fälschliche Realisierung der Dinge und des Verhältnisses zwischen Ding und Wahrnehmung. Nehme ich nämlich erst Dinge mit irgend welchen Eigenschaften an, mit vielen, wie der extreme, mit wenigen, wie der gemäßigte Realist, die unabhängig von wahrnehmenden Subjekten bestehen und die nun übergehen sollen in dessen Wahrnehmungen, so sehe ich mich mit steigender Kritik gezwungen, eine Eigenschaft nach der andern aus den angegebenen Gründen als objektiv-reale fallen zu lassen; alle Qualitäten bröckeln ab von den Objekten und werden ins Subjekt zurückgenommen, erst die sekundären, dann die primären Qualitäten, bis das unabhängige Ding als ein völlig unerkennbares Etwas zurückbleibt und der Skeptizismus die notwendige Folge wird.

Für den Idealisten dagegen kann das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung zu dem wirklichen Ding und seinen Beschaffenheiten als Erkenntnisobjekt niemals Gegenstand skeptischer Bedenken werden. Man braucht sich bloß seine kritische Berichtigung der Begriffe Ding, Beschaffenheit, Wirklichkeit in die Erinnerung zu rufen, um einzusehen, wie sich auch der Begriff des Erkennens dinglicher Beschaffenheiten kritisch verschieben muß. Ding bedeutet nun: einen jeweilig gegebenen (Ding Kirsche im populären Sinn) oder einen unter besonderen Umständen zusammenbestehenden (Ding Kirsche im botanischen Sinn) Komplex von Empfindungen, kein bewußtseinunabhängiges äußeres Reale. Beschaffenheiten an dem Dinge sind die einzelnen Empfindungen, die den Komplex bilden, nicht Accidenzien an einem für sich bestehenden Substrat; wirkliche Dinge sind die unmittelbar uns eingeprägten Wahrnehmungen, nicht etwas von diesen Wahrnehmungen Unabhängiges; nichtwirkliche Dinge die von uns erzeugbaren Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen, nicht etwas Irreales im Gegensatz zu etwas Realem. Mit den Sinnen ein wirkliches Ding erkennen, kann also nunmehr einzig darin bestehen: die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung eines Dinges im Bewußtsein haben; in vertieftem Sinn: es in seinen Bestandteilen, d. h. die Bestandteile der Wahr-

nehmung sich gut einprägen, genau kennen lernen; allenfalls noch: es in seinem Zusammenhang mit andern Dingen, d. h. mit andern Wahrnehmungen erfahrungsmäßig beobachten, und dadurch die Möglichkeit gewinnen: seinen Eintritt in die Wirklichkeit (ins Bewußtsein) oder sein Fernbleiben von ihr (ihm) voraussehen zu können. Infolgedessen beantwortet sich die Frage: was können wir von den Dingen erkennen? einfach dahin: die Sinne erkennen stets die Beschaffenheiten der Dinge, wie diese Dinge selbst, vollständig und restlos. Denn die Empfindungen sind selbst die Beschaffenheiten und die Empfindungskomplexe sind selbst die Dinge. Eine andre Süße, einen anderen Raum als den wahrgenommenen, gibt es nicht, ein andres Ding Kirsche als das Zusammen gesehener, getasteter, geschmeckter Eigenschaften gibt es nicht. Nun möchte man meinen: das wäre richtig für die Dinge im populären Sinn, begriffe aber nicht die Dinge in wissenschaftlicher Bedeutung. Denn die wissenschaftliche Bearbeitung der Dingbegriffe (der Kirsche im botanischen Verstande) sei ja mit die letzte Aufgabe der einzelnen Disziplinen und ihre Lösung befände sich in fortwährendem Flusse. Brauchte man aber bloß die Augen und die übrigen Sinne zu öffnen, um die Dinge restlos zu erkennen, so wäre eine solche Arbeit der Wissenschaft ebenso nutzlos wie überflüssig. Dieser Einwand, dem eine gewisse Verführungskunst innewohnt, verkennt folgendes: die Arbeit der Wissenschaften in der Bestimmung der Dinge ist weder nutzlos noch überflüssig; sie dreht sich aber einzig um die Frage: welche Empfindungsverbindungen als Dinge im wissenschaftlichen Interesse zu bezeichnen sind. Ist man sich darüber einig, so bietet die „Erkenntnis" dieser Empfindungsverbindung keine Schwierigkeit mehr; denn sowie diese Empfindungsverbindung ins Bewußtsein fällt, ist das „Ding" durch die Sinne restlos „erkannt". Nicht dort liegt das Problem: die Dinge zu erkennen, sondern festzustellen, welche Erkenntnisse Dinge sind, d. h. Erkenntnisse zu verdinglichen! Der Unterschied zwischen den gewöhnlich und den wissenschaftlich sogenannten „Dingen" ist nur der, daß es dem Alltagsbedürfnis vollständig genügt, die im täglichen Leben jeweilig oder oft aneinander gebundenen Empfindungen mit dem Namen eines Dinges zu belegen, während die Wissenschaft nur die unter bestimmten Umständen konstant aneinander gebundenen Empfindungen Dinge nennt. So genügt es dem populären Bewußtsein vollständig, ein Zusammen gesehener Rundheit, Gelbheit, bestimmter Figur,

getasteter Glätte und Härte, geschmeckter Süße als Apfel zu bezeichnen; während alle diese Empfindungen auch künstlich herzustellen wären, ohne daß die übrigen Bedingungen, die man beim Ding Apfel noch stillschweigend voraussetzt (z. B. daß er eine organisch gewachsene Frucht ist), einzutreffen brauchten. Die Wissenschaft, die solchen Täuschungen vorbeugen und ein in sich zusammenstimmendes, widerspruchloses System von Erkenntnissen erarbeiten will, daher ganz andre Empfindungsgruppen mit Namen zum bequemeren Denkgebrauche belegt als das tägliche Leben, wird den Komplex konstant aneinander gebundener Strukturverhältnisse, chemischer Reaktionen, bestimmter Wachstumsbedingungen Apfel benennen (botanisches Ding); und da die Konstanz der Verbindung im Gebiete der als primäre Qualitäten bezeichneten Wahrnehmungselemente steigt, teilt auch der Idealist die Bemühungen der Wissenschaft, die Dinge möglichst auf mathematisch-physikalische Vorstellungskomplexe zu reduzieren (physikalisches Ding). Dazu aber bedarf es natürlich umfangreicher Beobachtungen und tiefer Erwägungen. An Wirklichkeitswert aber ist das wissenschaftliche Ding Apfel dem populären auch nicht um einen Bruchteil überlegen, solange dieser Standpunkt sich selbst treu bleibt; denn die Verbindung der Empfindungen im Bewußtsein bedeutet genau so gut Wirklichkeit hier wie dort und ist nur durch den Grad der Beständigkeit in der Verkettung der Elemente beidemal unterschieden; und auch die sinnliche Erkenntnis des Apfels, ob man nun diese oder jene Empfindungsgruppe darunter versteht, ist beidemal gleich zweifellos vollkommen, wenn diese oder jene Empfindungsgruppe im Bewußtsein ist. In den Zeiten, wo dies nicht der Fall ist, bezeichnet das Wort Apfel aber keine Wirklichkeit, sondern ist nur ein Symbol für eine bestanden habende und wieder bestehen werdende oder könnende Wirklichkeit. Und da solche Zeiten meist vorherrschen, muß der Idealist sagen: daß der Apfel im populären Sinn in der Wirklichkeit häufiger vorkomme als der Apfel im wissenschaftlich umschriebenen Sinn; daß aber seine Eigenschaften dafür nicht so gesetzmäßig und fest aneinander gekettet sind, und daß die einzelnen Äpfel voneinander auf manchen Punkten abzuweichen pflegen. Der Apfel im botanischen Verstande bleibt oft nur Wahrnehmungsmöglichkeit, die selten zur Wahrnehmungswirklichkeit wird; ihre Elemente aber sind, nach dem jetzigen Stand unsrer Erfahrung, unter bestimmten Umständen regelmäßig aneinander gebunden und die Abweichung der einzelnen

Exemplare ist gering. Der Apfel im physikalischen Sinn, als ein Zusammen kleinster Teilchenwahrnehmungen (der realistischen Atome) bleibt bis jetzt reine Wahrnehmungsmöglichkeit, seine Beschaffenheiten müßten nicht nur regelmäßig, sondern gesetzmäßig (nach den physikalisch ermittelten Gesetzen) aneinander gebunden sein und Abweichungen zwischen den einzelnen Exemplaren würden nicht bestehen. Mit der Wirklichkeit (= Wahrnehmung) dieses botanischen und physikalischen Apfels, der das wissenschaftliche Bewußtsein interessiert, würde gesetzlich, d. h. unter bestimmten Umständen notwendig die Wirklichkeit (= Wahrnehmung) eines Apfels im gewöhnlichen Sinne, dessen (deren) Anwesenheit allein das populäre Bewußtsein interessiert, verbunden sein. Während also für den Realisten das physikalische Ding „Apfel" stets gleichzeitig mit der sinnlichen Wahrnehmung (dem populären Ding „Apfel" des Idealisten) als deren (direkte oder indirekte) Ursache unabhängig vom Bewußtsein besteht, ist für den Idealisten die sinnliche Wahrnehmung des riechenden, schmeckenden, farbigen Dinges Apfel, oder das Ding Apfel selbst, im populären Verstande, aber in vollster Wirklichkeit, gesetzmäßig verbunden mit der Wahrnehmung gewisser kleinster Raumteilchen von bestimmter (noch nicht ermittelter) Form, die in bestimmter (noch nicht ermittelter) Lage zueinander sich befinden und bestimmte (noch nicht ermittelte) tastbare Qualitäten zeigen; und zwar derart, daß — wenn die letzbeschriebene Wahrnehmung konkurrenzlos im Bewußtsein wäre — unmittelbar darauf das Ding „Apfel" im populären Verstande in die Wirklichkeit, d. h. in das Bewußtsein eintreten würde. Bei alledem ist zu beachten, daß es sich um die Feststellung derjenigen Empfindungskomplexe handelt, die im Interesse der Gelehrten oder der Laien unter der extrem idealistischen Perspektive als wirkliche Dinge zu bezeichnen sind (an sich ist jeder Empfindungskomplex ein wirkliches Ding); nicht aber etwa um die Gewinnung von Dingbegriffen, denen keine Wirklichkeit entsprechen soll, und die nur als Abbreviaturen der Wirklichkeit Zusammenstellungen von Daten sind, die zwar der Wirklichkeit, d. h. den sinnlichen Wahrnehmungen entnommen, willkürlich einiges von ihnen festhalten, nämlich das vielen ähnlichen Sinneswahrnehmungen Gemeinsame, andres fallen lassen, nämlich das viele ähnliche Sinneswahrnehmungen Unterscheidende. Soll also das physikalische Ding Apfel wirklich existieren können, so muß es wahrnehmbar sein; da nun auch die kleinsten Massen-

teilchen nach unsrer bisherigen Erfahrung nur irgendwie farbig wahrgenommen werden können, so muß dem physikalischen Ding Apfel, das sonst den Apfelatomen des Realisten in allem übrigen (mit Ausnahme der bewußtseinunabhängigen Realität) entsprechen könnte, auch irgendwelche Farbe neben Raum- und Tastempfindungen zukommen. Handelte es sich dagegen um den abstrakten Gattungsbegriff Apfel im physikalischen Sinn, so könnte die Farbe als eventuell variables und darum für den Gattungsbegriff unwesentliches Element beiseite gelassen werden.

Wie steht es nun aber mit dem Hauptargument des Pyrrhonismus, daß das gleiche Objekt unter verschiedenen es selbst nicht berührenden Umständen dem Subjekt verschiedene Eigenschaften zeigt? Der extreme Realismus hatte sich hier nicht zu helfen gewußt. Da er z. B. die Farbe Eigenschaft der bewußtseinunabhängigen Objekte sein läßt, so kann er, in seiner Naivität erschüttert und auf Variabilität und Relativität in den Farbenaussagen der Menschen aufmerksam gemacht, zwischen diesen Aussagen nicht entscheiden und verfällt dem Skeptizismus. Und da er den Raum ganz auf gleicher Linie behandelt mit Farbe und Geruch, so verzweifelt er, auf die räumlichen Sinnestäuschungen aufmerksam gemacht, an der Erkenntnis. Der kritisch-gemäßigte Realismus hatte die Variabilität und Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen über das gleiche Ding anerkannt, aber nicht die Unerkennbarkeit der Dinge daraus gefolgert. Denn da vernünftige Erwägungen ergaben, daß Farbe, Geruch, Temperatur usw. überhaupt keine Eigenschaften der Dinge waren, so konnten dieselben an den Dingen weder erkannt, noch verkannt werden. Die Variabilität in der Auffassung der mathematisch-physikalischen, an sich realen Eigenschaften beschränkte sich auf die „Sinnestäuschungen“. Diese vermochte der Realist zu heben, indem er ihre Ursachen nicht in die Objekte, sondern in das Medium oder in die Subjekte verlegte, und zwar in bestimmt nachweisbare und festzustellende Bedingungen. Gaben somit die Sinnestäuschungen gar keine Objektseigenschaften wieder, so gerieten die auf sie zu Recht gegründeten Urteile nicht mit denjenigen Aussagen in Widerspruch, welche auf Grund der unter normalen Verhältnissen stattgehabten Wahrnehmungen über die Eigenschaften der Objekte gefällt worden waren. Für den extremen Idealisten bestehen alle diese Variabilitäten und Relativitäten in der Auffassung der nämlichen Dinge nicht; weder in den sekun-

dären, noch den primären Qualitäten. Da ihm die Empfindungen für die Wirklichkeit von dinglichen Beschaffenheiten, und die Empfindungskomplexe für die Wirklichkeit der Dinge das letzte Kriterium sind, so handelt es sich überall, wo wechselnde Empfindungen gegeben sind, nicht um eine variable Auffassung identischer Dinge, sondern stets um einen Wechsel der Dinge selbst und ihrer Beschaffenheiten. Die vollständige, also umkehrbare Gleichung: Empfindungswechsel = Dingwechsel ist der Zauberstab, vor dem jeder Skeptizismus, der auf die Variabilität der Sinneswarnehmungen bei Konstanz der Dinge sich beruft, in Nichts zerfällt. Alle Beispiele Aenesidems, in denen das gleiche Ding verschiedenen Subjekten oder demselben Subjekt unter besondern, das Ding unberührt lassenden Umständen verschieden erscheint, sind schlechterdings unmögliche Fälle. Es ist nicht wahr, daß jemals der gleiche Honig mir süß und einem andern bitter, mir heute süß und morgen bitter schmeckt, daß die gleiche Mittelhalle des Badehauses dem von außen Eintretenden warm, dem von innen Kommenden aber kühl erscheint. Sondern der Honig, der mir süß und einem andern bitter, der Honig, der mir heute süß und morgen bitter schmeckt, ist nicht ein und dasselbe Ding, sondern jedesmal ein andres; dasselbe gilt von der Mittelhalle des Bades und allen übrigen Beispielen derselben Art. Dann aber ist auch jeder Widerspruch zwischen den Wahrnehmungen gehoben; dann erscheint nicht ein und dasselbe Ding (Honig) bald süß, bald bitter, nicht ein und dasselbe Ding bald kalt und bald warm, sondern von verschiedenen Dingen ist das eine bitter, das andre süß, das eine kalt, das andre warm. Darin liegt natürlich kein Widerspruch. Hat X. den Empfindungskomplex gelb, klebrig — bitter, so nimmt er ein wirkliches Ding mit den Beschaffenheiten gelb, klebrig — bitter wahr; und das gleiche gilt von mir, wenn ich in einem bestimmten Zeitpunkt die nämlichen Empfindungen habe; habe ich aber den Empfindungskomplex gelb, klebrig — süß, so nehme ich gleichfalls ein wirkliches Ding wahr mit den Beschaffenheiten gelb, klebrig — süß. Ob ich der Ökonomie des Denkens, meiner Orientierung in der Erfahrung, und der Mitteilung an andre zuliebe beide Dinge, wegen ihrer überwiegenden Ähnlichkeit, unter willkürlicher Ignorierung ihrer Unterschiede in dem gleichen abstrakten Gattungsbegriff zusammenfasse und mit dem gleichen Wortsymbol: Honig belege, ändert nichts daran, daß es sich um drei getrennte, wirkliche Dinge handelt, um drei Honige, H_1, H_2 und H_3. Zwei davon

gehören meinem, eines dem Bewußtsein von X an. Man glaube aber ja nicht, daß sich bei solchen Anschauungen zwar der Skeptizismus für die Erkenntnis der Dingeigenschaften vermeiden lasse, daß aber dieser Sieg insofern ein wahrer Pyrrhussieg sei, als jede allgemeingültige und gesetzmäßige Erkenntnis der Dinge damit verloren gehe. Es werden die Dinge dabei nicht rettungslos den individuellen, regellosen Wahrnehmungen der Einzelnen preisgegeben, so daß jeder seine eigene chaotische Welt von Dingen besitzt, von deren Verständnis der Nachbar, der sich in einem andern Chaos bewegt, bereits ausgeschlossen ist; der eine (oder ich selbst zur Zeit A) die Welt der bittern, der andre (oder ich selbst zur Zeit B) die Welt der süßen Honige sein eigen nennt (nenne), der eine (oder ich selbst zur Zeit A) die Welt der lauen, der andere (oder ich selbst zur Zeit B) die der kalten Badehallen usw.; so daß ein wissenschaftliches Erkennenwollen und vollends ein gemeinsames Erkennenwollen der objektiven Welt eine Ironie wäre. Vielmehr sind die Verbindungen zwischen den Wahrnehmungen gattungsmäßig gesetzliche, vollkommen zwischen den primären, unvollkommen zwischen den sekundären Bestandteilen. Da — um mit den letzteren zu beginnen — die Empfindung der eigenen Körperhitze (-kälte) gefolgt zu sein pflegt von der Empfindung der Kälte (Hitze), wenn ich mich in einen Raum von 12° R. begebe, so wird natürlich der von außen Eintretende (Individuum X oder ich selbst in Zeitpunkt A) den Empfindungskomplex: marmorner Fußboden, seitliche Bänke — Hitze, der von innen Kommende (Individuum Y oder ich selbst in Zeitpunkt B) den Empfindungskomplex: marmorner Fußboden, seitliche Bänke — Kälte haben, d. h. es wird im Bewußtsein des einen (oder des Ich zu einer Zeit) ein wirkliches Ding auftreten, das mit dem Ding des andern (oder des Ich zu einer andern Zeit) alle Eigenschaften gemein hat bis auf die eine der Temperatur. Da Abänderungen wie Ähnlichkeiten aber durch Beobachtung der Erfahrung vorherzusagen, auch willkürlich herzustellen sind, so ist die Kluft zwischen den wirklichen Welten des gleichen Individuums zu verschiedenen Zeiten und verschiedener Individuen zu überbrücken. — Noch weit vollständiger ist dies der Fall, wenn es sich um Bestandteile der Dinge handelt, die qualitativ ganz gleichartig und in der Verbindung ihrer Glieder viel konstanter empfunden werden als die vorigen, nämlich die mathematisch-physikalischen Qualitäten. Das Ding Honig im wissenschaftlichen Sinn z. B. als eine bestimmte chemische Verbindung

von Ameisensäure und verschiedenen Zuckerarten mit den und den Atombeschaffenheiten wäre für mich zu allen Zeiten und für alle Menschen (in der Beschränkung, die diesen Ausdrücken bei allen empirisch ermittelten Gesetzen zukommt) das gleiche (wenn auch nicht ein gleiches), sobald es überhaupt ins Bewußtsein Eingang gefunden hat — freilich auch dann kein gleiches im Sinn einer Beziehung meiner Vorstellung auf ein und dasselbe an sich reale Objekt, sondern nur im Sinn qualitativ und quantitativ gleichartiger Bewußtseinsbestandteile, an die sich unter den gleichen, bestimmten Umständen bei mir zu jeder Zeit und bei allen andern wiederum eine Menge qualitativ und quantitativ für mich und andre stets gleichartiger Bewußtseinsbestandteile gesetzmäßig anschließen würden; z. B. bei den Experimenten, die der Chemiker mit dem Honig veranstaltet, sofern sie sich in mathematischen Formeln darstellen lassen. Daher kann es für den Idealisten auch keine Sinnestäuschungen über Raumverhältnisse geben. Das Ruder erscheint nicht im Wasser gebrochen und in der Luft gerade, während es selbst beidemal gerade ist; sondern es ist tatsächlich hier gerade und dort gebrochen und erscheint auch so. Denn ein andres Kriterium für tatsächliche Raumwirklichkeit als meine Wahrnehmungen besitze ich nicht. Fasch ist nur meine Meinung, nach der ich das Ruder im Wasser für das gleiche Ruder halte, das ich vorher in der Luft gesehen habe und nachher wieder in der Luft sehen werde. In Wahrheit handelt es sich um drei verschiedene Wahrnehmungen oder Dinge, die einander ablösen, und die ich, wenn ich von ihren Unterschieden absehe, auf ihre gleichen Bestandteile reflektiere, alle „Ruder" benennen mag. Nicht darin also liegt die Täuschung, daß ich das Ruder gebrochen sehe (denn was ich sehe, ist auch wirklich), sondern daß ich, infolge falscher erkenntnistheoretischer Voraussetzungen über die Identität des Ruders als eines unabhängig existierenden realen Objekts, annehme und erwarte: daß das Ruder im Wasser auch gerade oder aus dem Wasser gezogen auch krumm sein werde. Die Veranlassung zur Täuschung liegt hier also ganz in den Gedanken und nicht in den Sinnen — in gerader Umkehrung der Auffassung des gemäßigt-kritischen Realismus, der die Täuschungsursache ganz in die Ausnahmsreaktion der Sinne und die Aufhebung ganz in die Korrektur durch gedankliche Erwägungen verlegt hatte. Aber wiederum wäre nichts verkehrter als die Meinung, nun schwebten doch all die mühsamen Untersuchungen der Physiker, Physiologen und Psycho-

logen über die Brechungsgesetze verschiedener Medien (der Luft, des Wassers, der Augenlinse usw.), die Rolle der Augenbewegungen und allerlei psychischer Faktoren, aus denen die „Erklärung" dieser und andrer Sinnestäuschungen hervorgehe, ohne Halt und Sinn in der Luft. Nichts weniger! Diese Untersuchungen sind als Ermittlung der gesetzmäßigen Beziehungen zwischen unsern Wahrnehmungen von der höchsten Wichtigkeit. Denn der Idealist leugnet ja nur, daß das identische Ding Ruder einmal gerade, dann krumm erscheine; aber nicht: daß die Vorstellungen eines geraden, dann wieder eines gekrümmten, dann wieder eines geraden Ruders in gesetzmäßiger Folge einander ablösen; d. h. daß caeteris paribus die Wahrnehmung X, die an die Luftwahrnehmung gebunden sei, stets so: |v, die Wahrnehmung Y, die an die Wasserwahrnehmung gebunden sei, stets so: \\v_1 beschaffen sei, wobei X und Y eine Menge Wahrnehmungsbestandteile gemeinsam und nur den Winkel v und v_1 verschieden aufweisen. Die mathematische Optik berechnet nun ganz genau v_1 für Wasser, v_2, v_3 usw. für Flintglas, Crownglas, Hohlspiegel usw., so daß ich die Wahrnehmung Y (Ruder im Wasser) aus Wahrnehmung X (Ruder an der Luft) genau vorhersagen kann, ebenso Wahrnehmung Z, wenn ich darunter etwa — bei sonst gleichen Umständen — die Wahrnehmung des Ruders, nach Anbringung eines Hohlspiegels vor meinem Auge, verstehe.

Auch die übrigen Einwände der griechischen Skeptiker gegen die sinnlichen Wahrnehmungen als Erkenntnismittel sind von hier aus leicht zurückzuweisen. Der bedeutendste der noch ausstehenden ist wohl der: daß das nämliche Ding (Apfel) noch viel mehr oder weniger Eigenschaften besitzen könne, als unsre Sinne an ihm wahrnehmen (vgl. S. 51). Daß es Wesen mit höheren oder niedereren Wahrnehmungsfähigkeiten als denen des Menschen gebe oder geben könne, braucht der Idealist nicht zu leugnen. Aber alle diese Wahrnehmungen wären nicht neue Wahrnehmungen des gleichen Dinges, sondern neue, wirkliche Dinge, die unserm Wahrnehmungsding Apfel gegenüber eine Anzahl gleicher, ein Plus oder Minus andrer Eigenschaften aufwiesen. Skeptische Folgerungen von irgend welcher Tragweite sind aber nicht daraus zu ziehen, daß möglicherweise eine Menge Dinge nicht im menschlichen Bewußtsein auftauchen. Solche Folgerungen ergeben sich immer nur aus der gänzlichen oder teilweisen Unerkennbarkeit als beharrlich existierend angenommener realer Dinge. Und so prallen die Pfeile Aenesidems am Panzer des extremen Idealismus vollständig ab.

Die Ursache dieser Unverletzbarkeit läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Die sinnlichen Wahrnehmungen als solche — das muß jeder kritische Erkenntnistheoretiker, realistischen wie idealistischen Glaubens, zugeben — stehen niemals miteinander in Widerspruch, weil sie noch jenseits von allen logischen Beziehungen sich befinden. Erst wenn ich verschiedene sinnliche Wahrnehmungen durch logische Ausdeutung als Vorstellungen eines identischen, von ihnen unabhängigen Dinges fasse, können Urteile, in denen ich den Inhalt der Wahrnehmungen diesem Dinge als Eigenschaften beilege, miteinander in Widerspruch geraten. Der extreme Realist sprach zunächst in seinen Urteilen alle Wahrnehmungsbestandteile den realen Dingen zu; und da das gleiche, vor jeder Veränderung bewahrte Ding dem einen Subjekt grün, dem andern bläulich, dem einen Sinn des gleichen Subjekts flächenhaft, dem andern körperlich, dem gleichen Sinn des gleichen Subjekts heute grün, morgen bläulich, dem gleichen Subjekt in einem bestimmten Medium gerade, in einem andern gebrochen erschien, und doch in Wirklichkeit nicht am selben Orte, zur selben Zeit zugleich grün und blau, zwei- und dreidimensional, gerade und gebrochen sein konnte, und andrerseits keine Quelle als die Sinne zur Entdeckung der realen Dingeigenschaften zur Verfügung stand, sich also lauter gleichwertige, einander widersprechende Aussagen über die Natur des Dinges vorfanden — so war die Unerkennbarkeit dieser Natur die notwendige skeptische Folgerung aus diesen Voraussetzungen. Der gemäßigte Realist sprach in seinen Urteilen nur einige Wahrnehmungsbestandteile (die räumlich-zeitlichen) und auch diese nur unter bestimmten Umständen den realen Dingen zu, und da diese Urteile niemals von dem gleichen Ding zur gleichen Zeit am gleichen Ort widersprechende Aussagen machten, so war auch der skeptischen Folgerung der Unerkennbarkeit der Rechtsgrund entzogen. Der extreme Idealist setzte in seinen Urteilen alle einheitlichen Wahrnehmungen oder Empfindungsmannigfaltigkeiten den realen Dingen gleich und alle Wahrnehmungsbestandteile den Eigenschaften der Dinge; dadurch wandeln sich mit den Wahrnehmungen die Dinge und es ist unmöglich, daß jemals die Wahrnehmungen mehr oder andre Eigenschaften aufweisen sollten, als den Dingen zukämen. Meint man, daß dadurch der Idealist zwar der pyrrhonischen Skepsis entginge, aber nur um sich einer andern Skepsis in die Arme zu werfen, so ist man im Irrtum. Denn da die Dinge für den Idealisten nicht beliebig aufeinanderfolgen, sondern

gesetzmäßig, und nicht in allen Teilen verschieden, als eine Flucht unbekannter und unvertrauter Erscheinungen vorüberziehen, sondern eine Fülle von Ähnlichkeiten miteinander aufweisen, so kann er den Inhalt seines Bewußtseins genau so gut logisch ordnen wie der Realist. Objektive Erkenntnis oder Erkenntnis von Objekten bedeutet ihm, über die augenblickliche Sinneswahrnehmung hinaus: die Erkenntnis gesetzmäßiger Beziehungen, in denen Wahrnehmungen (oder Objekte), die einander gleich oder ähnlich sind, zu andern Wahrnehmungen (oder Objekten) stehen; also die objektive Erkenntnis des Quecksilberoxyds einmal die gegenwärtige Wahrnehmung des ziegelroten Pulvers in meinem Bewußtsein, und darüber hinaus das Wissen, daß so oft diese Wahrnehmung in meinem Bewußtsein ist, und mit der Wahrnehmung einer starken Erhitzung des Probiergläschens, in dem der Stoff sich befindet, verbunden ist, die Wahrnehmung eines schwarzen Pulvers folgt und unter bestimmten Umständen (wenn ich ein Entwicklungsrohr angefügt und über dessen Ausgangsöffnung ein andres Probierröhrchen gestülpt hatte) die Wahrnehmung eines farb- und geruchlosen Gases, in dem ein glimmender Holzspan hell aufflammt usw.

Die Isosthenien in den skeptischen Tropen sind für den extremen Idealisten also nicht vorhanden; denn verschiedene sinnliche Wahrnehmungen über den gleichen Gegenstand: bedeutet ihm eine vollständige contradictio in adjecto. Er vermag aber überdies — was mehr sagen will — den Schein von Berechtigung, der den Isosthenien innewohnt, psychologisch zu erklären. Allen neun Tropen nämlich liegt die Nichtbeachtung der Tatsache zugrunde, daß es neben gewöhnlichen und alltäglichen Wahrnehmungsverbindungen auch ungewöhnliche, neben gut bekannten auch minder bekannte gibt. Daß die Empfindungen gelb, klebrig, süß verbunden auftreten können, ist gewöhnlich und bekannt; daß die Empfindungen gelb, klebrig, bitter gleichfalls verbunden auftreten können, ist ungewöhnlich und unbekannt. Daß mit gewissen optischen Wahrnehmungen (Schatten- und Lichtverteilung) Tastempfindungen verbunden sind, die uns Dicke oder Körperlichkeit anzeigen, ist gewöhnlich und bekannt; daß auf die gleichen optischen Wahrnehmungen Tastempfindungen folgen können, die nur Flächenhaftigkeit und Unkörperlichkeit anzeigen (Beispiel der Gemäldewahrnehmungen im 3. Tropus), ist ungewöhnlich und unbekannt. Erwarten wir nun beim Anblick der gelben zähflüssigen Masse auch den süßen Geschmack, oder nach den optischen Wahr-

nehmungen beim Anblick eines Gemäldes die als körperlich charakterisierten Tastempfindungen, und täuscht uns diese Erwartung, d. h. treten Süß- und Körperlichkeitsempfindungen nicht ein, so glauben wir: hier ist etwas nicht in Ordnung, unsre Sinne haben nicht richtig funktioniert; entweder hat mein Gesicht oder mein Getast, mein früherer oder mein jetziger Geschmack etwas nicht recht aufgefaßt. Wir sahen eine uns wohl vertraute Gesetzlichkeit durch sinnliche Wahrnehmungen gekreuzt, und stutzig gemacht, fragten wir uns skeptisch: ob wir an der Gesetzmäßigkeit oder an unsern Sinnen irre werden sollten. In Wahrheit aber hatten wir nur aus (die Objektivität stets erkennenden) Sinnesdaten falsche Folgerungen auf den Eintritt gewöhnlich mit ihnen verbundener Sinnesdaten gezogen, an deren Stelle nun andre, ungewöhnlich mit ihnen verbundene, aber wiederum die Objektivität völlig erkennende Sinnesdaten sich einfanden. Der falsche Schluß lag also nicht an einer unvorhergesehenen Sprengung der bestehenden Gesetze, sondern an einer fälschlichen Aufstellung gar nicht bestehender Gesetze. Denn es gibt, wenn wir die Erfahrung methodisch durchforschen, kein Gesetz, das lautete: mit den optischen Wahrnehmungen a, b, c ist immer, sondern nur: ist unter den Bedingungen α, β, γ (zu denen auch eine bestimmte Beschaffenheit der Sinnesorgane für den ersten, eine bestimmte Wahrnehmungsmöglichkeit bei Betrachtung von der rückwärtigen Seite gehört für den zweiten Fall) die Geschmacksempfindung süß, die Tastempfindung dick verbunden, und diese Gesetze sind nicht im mindesten verletzt. Wohl aber können fälschlich angenommene, aus der rohen Erfahrungsdeutung aufgeraffte Urteile über gar nicht bestehende Gesetze hier durchkreuzt erscheinen. Und so schieben wir, statt in unsrer mangelnden Kenntnis ungewohnter Verbindungen den Fehler zu suchen, diesen Mangel dem einen Glied der ungewohnten Verbindung selbst unter, und da wir nicht wissen, welchem Gliede, so ist unser ganzes Vertrauen in die Sinne erschüttert oder wir suchen den Mangel in der Durchbrechung aller Gesetzmäßigkeit. Wir gleichen dabei einem Menschen, der einen Eisenbahnzug mit Verspätung in die Bahnhofshalle einlaufen sieht und dieses Phänomen sich nur so zu erklären vermag, daß entweder die Lokomotive in ihrer Bewegung die mechanischen Gesetze über Geschwindigkeitsgrößen durchbrochen, oder daß sein Auge ihn beim Anblick der Uhr und des hereinfahrenden Zuges getäuscht habe; daran aber gar nicht dächte, daß zwischen fahrplanmäßiger Einfahrtszeit und

wirklicher Einfahrt nur dann die gesetzmäßige Gleichzeitigkeit bestünde, wenn alle dazu erforderlichen Bedingungen (Abfahrt von der vorigen Station um eine bestimmte Zeit, Dampfstärke usw.) erfüllt wären. — Ebenso wird der Analogieschluß auf die gleichen oder ähnliche Erkenntnisbedingungen bei andern Individuen für den Idealisten nicht dadurch angetastet, daß den einzelnen Menschen und Lebewesen manche auf vielen Punkten ähnliche Dinge auf andern Punkten anders erscheinen (vgl. den 1. und 2. Tropus), und skeptische Folgerungen aus der Verschiedenheit dieser Aussagen leitet er nicht her. Denn die Tatsachen berechtigen ja immer nur zu der Aufstellung: daß verschiedene Individuen auf manchen Punkten ähnliche, auf andren verschiedene Wahrnehmungen haben; nicht daß das gleiche Ding verschiedenen Subjekten verschieden erscheint; die Abweichungen in den Wahrnehmungen folgen aber wiederum bei allen Menschen der nämlichen Gesetzmäßigkeit, und wenn wirklich Demophon in der Sonne fror und im Schatten schwitzte (vgl. S. 49), so bedeutet das nicht, daß Demophon das reale Ding Sonne als kalt empfand, das alle andern als warm empfinden; auch nicht, daß seine Wahrnehmungen nach andern Gesetzen sich verketteten, als die unsrigen (wenn sie auch de facto anders verkettet sind, was nach S. 186 nicht dasselbe ist), sondern nur: daß eine notwendige Verkettung zwischen Sonnenstrahlenwahrnehmung und Wärmeempfindung für die Menschen nicht besteht; daß wir vielmehr das Glied der Wahrnehmungsmöglichkeit bestimmter Organisationsverhältnisse als Bedingung dieser Beziehung ausgelassen und voreilig Gesetze aufgestellt haben. Erst wenn die Pyrrhoniker nachweisen könnten, daß wirklich nach verschiedenen Gesetzen in den einzelnen Lebewesen die Wahrnehmungen verkettet wären, würde daraus — wenn auch nicht die Erkennbarkeit der Dinge — aber die allgemeingültige Erkenntnis gleicher Dingwelten dahinfallen. Diesen Nachweis aber sind sie schuldig geblieben.

Soviel über die beiden kritischen Standpunkte, die, so verschieden sie auch untereinander sind, doch in dem einen zusammenstimmen, daß man von ihnen aus dem sensuellen Skeptizismus entgeht. Noch möchte man glauben, die Stellung der Kantischen Erkenntnistheorie sei als eine vierte Grundposition diesem Skeptizismus gegenüber auszuspielen. Aber davon ist hier abzusehen. Nicht nur, weil Kants Lehre an einem andern Ort dieser Untersuchung ausführlich gewürdigt werden soll, sondern weil ihre

Zurückweisung der skeptischen Folgerungen aus der Wahrnehmungserkenntnis im Grunde zusammenfällt mit derjenigen des extremen Idealismus. Kants Eigenart in der Wahrnehmungstheorie besteht hauptsächlich in der Feststellung verschiedener Erkenntnisgrade innerhalb der rein subjektiven Bewußtseinswelt — ein Problem, das die Angriffe der Skepsis nur indirekt berührt und insoweit auch schon seine Berücksichtigung gefunden hat.

Die sensuale Skepsis der Pyrrhoniker ist abgewiesen. Aber es scheint wahrscheinlich, daß mit diesem Abweis gerade für den denkenden Leser eine neue Form des Zweifels geschaffen worden ist; wie durch die Messer der Chirurgen giftige Geschwüre wohl entfernt werden, aber auch neue Keime dabei eindringen können, die neue Geschwüre hervortreiben. Staunend hat man hier verfolgt: wie gemäßigte Realisten und extreme Idealisten zwar beide die skeptische Stellung Aenesidems erschüttert und wohl auf ewig vernichtet haben; wie dabei aber so diametrale Anschauungsweisen über Sinn und Bedeutung unsrer Wahrnehmungserkenntnis zwischen den zwei hier zur gemeinsamen Aktion vereinigten Armeen zutage treten (und dies bereits in den elementarsten erkenntnistheoretischen Fragen und trotz bewußter Anwendung der nämlichen Wahrheitskriterien), daß man von neuer skeptischer Unruhe ergriffen, nun vor allem wissen möchte, wer von diesen beiden im Rechte, wer von den beiden im Besitz der Wahrheit ist; und voll Verwunderung über die ungenügende Funktion der Wahrheitskriterien, die gleich im ersten Fall ihrer Anwendung zu entgegengesetzten Ergebnissen führen, schöpft man gegen diese Kriterien selbst Verdacht.

Der endgültige Entscheid über den Wahrheitsgehalt in den realistischen oder idealistischen Gedankenreihen ist der Untersuchung des 2. Bandes dieser Arbeit vorbehalten; hier handelte es sich zunächst darum, in beiden Anschauungen Auswege nachzuweisen, die durch die antike Skepsis nicht verbaut sind, und erlauben: die Beschaffenheiten der Dinge doch zu erkennen. Erst wo in der Geschichte der Philosophie aus dem Aufeinanderprallen dieser Theorien ein neues skeptisches Argument erwächst (was in der Lehre David Humes der Fall sein wird), hat die Kritik auf dieses einzugehen und zu der angeregten Frage Stellung zu nehmen. Jetzt mögen nur die Zweifel in die entwickelten Wahrheitskriterien eingedämmt und dabei ein paar Bemerkungen darüber hinaus als Ausblicke in spätere Teile erlaubt werden.

Andre letzte Erkennungszeichen der Wahrheit als das aufgeführte unmittelbare und unausrottbare Überzeugungsgefühl besitzen wir leider nicht; und es ist ganz vergeblich, aus Ungenügen an dem engen Wissenskreis, den es uns erschließt, nach andern Schlüsseln uns umzusehen. Wir müssen also ganz offen eingestehen, daß bei den uns hier beschäftigenden Problemen und deren Lösungen (ob gemäßigter Realismus, ob extremer Idealismus) das unüberwindbare Gefühl des Durchdrungenseins von der Wahrheit einer der beiden Anschauungen in seiner vollen Stärke und Eindeutigkeit für den besonnen die verschiedenen Stellungen gegeneinander Abwägenden wohl überhaupt nicht auftritt. Denn sonst würde es sich um entschiedene und nicht um schwebende Fragen handeln, wie es doch tatsächlich der Fall ist. Solange wie sich hier noch die philosophischen Parteien befehden, solange darf von der Wahrheit eines Parteiprogramms für den Erkenntnistheoretiker nicht die Rede sein. Denn es wird ja nicht die Überzeugung eines oder mehrerer Menschen, sondern die unüberwindbare und notwendige Zustimmung aller, d. h. jedes beliebigen Menschen dazu gefordert; dies ist kein Entscheid durch die Majorität, sondern durch die allgemein menschliche geistige Organisation. Wo nicht die Zustimmung jedes beliebigen gesunden Menschen zu einer Ansicht erzwungen werden kann, wenn ihm der Inhalt derselben nur verständlich gemacht wird (was freilich oft schwierig genug ist und manchmal jahrelanges Studium des Betreffenden erfordert), da muß man auch die grundsätzliche Unüberwindbarkeit der Überzeugung jedes andern, ja des Urhebers dieser Ansicht bezweifeln. Die Forderung, nur dort von Wahrheit zu sprechen, wo diese Bedingungen erfüllbar sind, ist hart, sehr hart, und man wird sich, wie in allen menschlichen Verhältnissen, für die Praxis und selbst oft für die Theorie mit der annähernden Erfüllung derselben begnügen müssen. Im täglichen Leben kann man nicht warten, bis die Wahrheit eines Urteils nach so strengen Kriterien sichergestellt ist, um eine Handlung darauf zu gründen; denn sonst würde es überhaupt zu keiner Handlung kommen; aber auch die Wissenschaft baut oft genug auf Sätzen weiter, die im absoluten Sinne nicht wahr genannt werden können; sie würde sonst nicht von der Stelle rücken. Das Recht und die Pflicht, an den Bedingungen für die Wahrheit eines Satzes in deren ganzer Herbheit und Unerbittlichkeit festzuhalten, hat allein die Erkenntnistheorie; denn sie ist eine Kritik gerade der Grundlagen alles

Erkennens; sie legt die Fundamente zu allen Wissenschaften oder, wie einige wollen, sie legt durch logische Bearbeitung der tatsächlich bestehenden Wissenschaften deren Fundamente bloß. In den Gang der Wissenschaften soll sie nicht eingreifen; aber diese sollen von ihr über sich selbst aufgeklärt werden, über ihre Grenzen und ihr Gebiet, sollen durch sie nie vergessen lernen, Spezialisten der Wahrheitsforschung zu sein. Die Erkenntnistheorie selbst aber kennt keine vorläufigen Abfindungen mit der Wahrheit, keine Konzessionen an die Wirklichkeit, keinen Erlaß von den Bedingungen des Erkennens, keine Provisorien; denn sie ist ja dazu berufen, nicht eine Masse Wahrheiten zu finden, Wirklichkeiten zu durchforschen oder gar zu beeinflussen, Erkenntnisse zu sammeln — sondern festzustellen, was Wahrheit, Wirklichkeit, Erkenntnis überhaupt ist. Alle Sätze über Einzel-Wahrheiten, -Erkenntnisse, -Wirklichkeiten empfangen so erst ihren Sinn und ihre innere Bedeutung von der erkenntnistheoretischen Durchleuchtung, die ihnen wird. Die Erkenntnistheorie ist die eigentliche Hohepriesterin der Wahrheit, die zwar nicht die Wahrheit schafft (sowenig wie der Priester die Religion), nicht einmal am meisten von ihr besitzt (sowenig wie der Priester von der Religion), aber sie am strengsten verwaltet und keine Verletzung ihrer Reinheit duldet.

Sich des hohen Ernstes ihrer Aufgabe bewußt, macht sie daher vor einem Entscheid über die Wahrheit von Realismus und Idealismus zögernd Halt und gesteht ein, solchen Entscheid nur problematisch und nach „bestem (aber nicht einzig möglichem) Wissen und Gewissen“ geben zu dürfen. Denn sie glaubt zwar, die formalen Kriterien der Wahrheit sicher bestimmen zu können; aber in der näheren Feststellung der Maßstäbe, nämlich der Elemente, an welche sich jenes unausrottbare Überzeugungs- oder Widerstrebungsgefühl kettet, sieht sie bereits eines der tiefsten und schwierigsten Probleme der Erkenntnistheorie: was ist unmittelbar gegeben oder Tatsache der Erfahrung? was ist denknotwendig? Und die Lösung einer nicht minder inhaltschweren Frage bedeutet ihr der zweite Schritt: welche Aussagen stehen nun im Einklang mit diesen beiden Bedingungen, und welche nicht? Zwar besitzen wir als völlig sichere Ausgangspunkte hier überall Antworten, über die kein Streit herrscht, welche die gestellten Bedingungen ganz erfüllen, und ohne die wir — da sich an sie eben das nicht beschreibbare sondern nur aufzeigbare Überzeugungsgefühl unausrottbar kettet — auch von den Kriterien der Wahrheit gar nichts

wissen würden; aber diese Antworten sind mager, und es gibt ihrer nur wenige. Immerhin sind sie es, die uns als Musterbilder für jede weitere, in ihnen selbst noch nicht enthaltene Wahrheit vorschweben und als die anschaulichen und stets sichtbaren Sterne die Lichtart und Lichtstärke darstellen, an der wir alle übrigen angeblichen Erkenntnisse auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen haben. Daß eine bestimmte Wahrnehmung bei Betrachtung des heiteren Himmels mir unmittelbar gegeben ist, die wir „blau" zu nennen pflegen, daß der Satz der Identität eine Denknotwendigkeit, und daß die Urteile: jetzt empfinde ich blau und dies blau ist sich selbst gleich (beide beim Anblick des heiteren Himmels gefällt) in Einklang mit allen Erfahrungen und Denknotwendigkeiten stehen — das wird wohl von keinem Sterblichen, weder Laien noch Philosophen je bestritten werden. Hier haben wir zugleich die klassischen Beispiele, an denen jeder das Erlebnis jenes unausrottbaren Überzeugungsgefühls selbst erproben kann, und an deren Umkehrung (Verneinung beider Urteile) ihm das Widerstrebungsgefühl nicht minder deutlich zum Bewußtsein kommen wird. Es ist gut, sich einmal von diesen Gefühlen bei solch' anscheinend kindlichen Selbstverständlichkeiten durchdringen zu lassen; denn nur an „kindlichen Selbstverständlichkeiten" kann man ganz rein vom Quell der Wahrheit kosten. Später bleibt der Vergleich mit diesem Geschmack allein der Maßstab dafür, wie weit man sich von dem Quell entfernt hat. Schon die Frage, ob die Bläue des Himmels auf eine Ursache zurückzuführen ist, ist nicht einfach mit Ja oder Nein zu beantworten, und es streiten sich Hume und Kant darüber, ob solche Verursachung absolut denknotwendig ist oder nicht. Wenn ich vollends die Ursachen der Bläue auf bestimmte reale Ätherwellen und die Existenz derselben an dieser Stelle des Raums auf gewisse materielle Vorgänge in der Atmosphäre zurückführe, die unabhängig von einem Bewußtsein vor sich gehen, so ist es nicht unbezweifelt, also vorläufig nicht unzweifelhaft, ob diese Behauptung im Einklang mit Erfahrung und Denken sich befindet. Man sieht: daß schon sehr frühe und an noch sehr elementaren Stellen die Frage nach der inhaltlichen Beschaffenheit der Elemente im Wahrheitskriterium und nach den mit diesen Elementen im Einklang befindlichen Inhalten philosophisches Problem zu werden beginnt. Dies einzugestehen, erfordert die intellektuelle Redlichkeit. Denn nicht das Auffinden der Wahrheitskriterien, sondern das Anwenden derselben

macht die Schwierigkeit. Das unmittelbar Gegebene läßt sich nicht ohne weiteres herausfinden, weil wir ja den Erscheinungen gegenüber kein ganz reines Gemüt mitbringen. Eingewurzelte Gewohnheiten, Assoziationen, überkommene Ansichten, individuelle Zutaten, mit denen wir vielleicht auf das „Gegebene" reagieren und die mit diesem zur Einheit verschmelzen, trüben uns den Blick für die „reine Erfahrung". Denknotwendigkeiten bestehen ihre Probe oft erst nach jahrtausendelangem Selbstbesinnen auf die dem eigenen Geiste immanenten Gesetze (man denke an den Sturz angeblicher Denknotwendigkeiten durch die metageometrischen Axiome) oder werden durch die Kenntnisnahme eines reichen Tatsachenmaterials überhaupt erst ins Bewußtsein gehoben (z. B. Herbert Spencers „apriorisches" Axiom von der Erhaltung der Energie, das er wohl schwerlich vor der Existenz der modernen Chemie und Physik trotz der behaupteten Apriorität hätte entdecken können). Und endlich, was mit allen Erfahrungen im strengen Sinne des Wortes und mit allen Denkgesetzen im ebenso strengen Sinn im Einklang ist, was nicht — das festzustellen, ist uns wieder ein neues Hemmnis in den Weg gelegt: die Zeit. So möchte, wer die Ansprüche der Wahrheit kennt, fast verzweifeln, nach ihr zu suchen; wenn er nicht von einem unwiderstehlichen Bedürfnis getrieben würde, das selbst den ganz unspekulativen Kopf beim Fällen all' seiner Urteile unbewußt leitet; und wenn er nicht jene köstliche Beruhigung genossen hätte, welche die Wahrheit etwa eines mathematischen Satzes oder auch nur eines gewöhnlichen richtigen Schlusses im täglichen Leben gewährt und die zugleich in sich den Anreiz enthält, auch in verwickelteren Verhältnissen immer und immer wieder durch möglichst getreue Anwendung der bekannten Forderungen von neuem erzeugt zu werden.

Wir werden nun später sehen: daß auch die Grundanschauungen des gemäßigten Realismus und des extremen Idealismus nicht etwa selbst schon unmittelbar Gegebenes oder a priori Denknotwendiges zum Ausdruck bringen, und sich demnach herausstellen: nicht als Ergebnisse einer ruhigen Selbstbesinnung oder einfachen Überlegung, sondern als Produkte eines komplizierten kritischen Mechanismus. Der Satz: die sinnlich wahrgenommenen Dinge sind nur Vorstellungen, beschreibt weder ein unmittelbares Erlebnis (wie es etwa der Satz ohne das „nur" tun würde), noch eine reine Denknotwendigkeit. Und das gleiche gilt von der rea-

listischen These: die Dinge sind noch etwas unabhängig von ihrem Vorgestelltwerden. Wo Idealisten oder Realisten das Gegenteil behauptet und ihre Anschauung als Ausdruck der „reinen Erfahrung“ oder eines ursprünglichen logischen Zwanges hingestellt haben, sind sie, wie später erhellen wird, im Irrtum. Daher haben die Widerlegungen, die sie auf diesem Punkte sich gegenseitig zuteil werden lassen, etwas durchaus Überzeugendes. Aber auch nicht einmal das kann zur Gewißheit erhoben werden, daß einer der zwei Sätze sich im Einklang mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen befinde und deshalb notwendig wahr sei. Denn beide Urteile „die sinnlich wahrgenommenen Dinge sind nur Vorstellungen“, „diese Dinge sind noch etwas außer ihrem Vorgestelltwerden“ machen Aussagen über eine grundsätzlich unerfahrbare Wirklichkeit und sind daher metaphysische Aussagen. Denn wir erfahren von den Dingen immer nur durch unsre Bewußtseinszustände, können also durch Erfahrung über eine Existenz, Nichtexistenz, Beschaffenheit bewußtseinunabhängiger Wirklichkeiten niemals belehrt werden. Andrerseits kann unser reines Denken immer nur über Beziehungen zwischen Begriffen gültige Urteile fällen, niemals über das Dasein oder Nichtdasein einer Wirklichkeit. Vielmehr sichert uns solches unbezweifelbar allein die unmittelbare Erfahrung oder ein nach Gesetzen, welche die Erfahrung beherrschen, denknotwendig vollzogener Schluß auf eine mögliche Erfahrung (was allerdings hier nur Behauptung bleibt). Es kann daher niemals denknotwendig sein, eine Wirklichkeit anzunehmen, oder zu leugnen, die grundsätzlich unerfahrbar ist. Demnach steht keine Aussage über eine bewußtseintranszendente Welt jemals in positivem Einklang mit den Denkgesetzen und allen Erfahrungen. Denn dazu wird ja nicht nur gefordert: daß die Aussage den isolierten logischen Axiomen und den isolierten Erlebnissen konform ist, sondern daß sie auch mit den, aus der Bearbeitung der Erlebnisse durch die logischen Axiome notwendig gewonnenen Sätzen übereinstimmt. Da nun einer dieser Sätze lautet: über eine nicht erfahrbare Wirklichkeit lassen sich keine, das unausrottbare Evidenzgefühl erzeugende Aussagen machen (denn kein Erlebnis für sich, noch irgend ein Denkgesetz für sich, noch die Anwendung der Denkgesetze auf die Erlebnisse setzen mich dazu in Stand) — so entspricht keine Aussage, die doch diesen Anspruch erhebt, den strengen Bedingungen des Wahrheitskriteriums. Daher werden

wir auch alle eigentlichen Beweise, die für die Wahrheit der einen oder der andern Anschauung geltend gemacht werden, notwendig scheitern sehen. Und wiederum haben die Widerlegungen, die beide auch auf diesem Punkte sich gegenseitig zuteil werden ließen, etwas durchaus Überzeugendes. Nun wäre aber ein Entscheid wenigstens über die Falschheit von Realismus oder Idealismus noch auf die Art möglich: ist auch keiner von beiden als in positivem Einklang mit der denknotwendig gedeuteten Erfahrung und auf diesem Wege jemals als wahr zu erweisen, so könnte doch einer oder der andre sich in Widerspruch mit Denkgesetzen oder Erfahrungen befinden und deshalb falsch sein. Wir würden dann diese Theorien als metaphysische Hypothesen anzusehen und zu fragen haben: geraten die Folgerungen aus ihnen mit Erlebnissen und Denkgesetzen in Widerstreit, wie es mit der extremrealistischen Hypothese tatsächlich der Fall gewesen war? Nun wird sich herausstellen, daß bis jetzt weder die eine noch die andre dieser Hypothesen in ihrer Anwendung auf die Erfahrungswelt, d. h. wenn wir ihre Konsequenzen für die Erfahrung bedenken, sich irgend eines Verstoßes gegen Denkgesetze oder Erfahrung schuldig gemacht hat, und deshalb über Bord zu werfen wäre. Die Tatsachen der Erfahrung und ihre gedankliche Ausdeutung fügen sich sowohl der einen wie der andern Annahme über die Existenzart der wahrgenommenen Dinge. Und das zwar im weitesten Umfang. Nicht nur die Einzelerlebnisse, nicht nur die Harmonie in den Aussagen aller Gesunden über diese Erlebnisse, nicht nur der Unterschied zwischen subjektiven Phantasmen und objektiver Wirklichkeit, auch die Gesetzmäßigkeit dieser objektiven Wirklichkeit, auch die Beziehungen zwischen Leib und Seele, auch das Voraussagen der Ereignisse und deren Beherrschung — all das ordnet sich sowohl in das idealistische wie realistische Weltbild widerspruchlos ein. Und auf beide Weisen ist eine einheitlich zusammenhängende und logisch durchsichtige Auffassung der Erfahrung möglich. Daher haben hier die Widerlegungen, die sich die Gegner gegenseitig angedeihen lassen, niemals etwas Überzeugendes; denn die Widerspruchlosigkeit seiner Auffassung in sich und mit den Tatsachen kann jeder mit gutem Recht für sich in Anspruch nehmen. Jede dieser metaphysischen Annahmen ist also nicht nur nicht falsch, weil sie zu keinen Widersprüchen zu führen braucht, sondern auch durchaus eine brauchbare Arbeitshypothese, um sich den Zusammenhang der Erfahrung

mit Hilfe metaphysischer Ergänzungen verständlich zu machen. Einzig danach hat man nunmehr zu fragen: welche von beiden die brauchbarere Hypothese ist. Da aber in den Entscheid dieser Frage eine Menge von Momenten hineinspielt: der Grad des hypothetischen Charakters (der beim extremen Idealismus geringer zu gestalten ist, sowie dieser das „nur" aus seiner Grundthese streicht, als beim gemäßigten Realismus), der Maßstab für die Arbeitsleistung der Hypothesen (der Phänomenalismus leistet im Sinne der reinen Ökonomie des Denkens mehr als der Realismus, während dieser für das augenblickliche Stadium unsres Denkens dem Prinzip des „kleinsten Kraftmaßes" mehr entspricht wegen der realistischen Tradition, durch die fast alle wissenschaftlichen Begriffsbildungen auf antiidealistischen Geleisen laufen) — so dürfen wir, ohne Mißverständnisse zu erregen, den Lösungsversuch dieses Problems noch nicht vorwegnehmen.

Wer aber vermeint, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, denen doch gewisse erkenntnistheoretische Ansichten zugrunde liegen, würden nun so lange hinfällig, als nicht die Wahrheit einer dieser erkenntnistheoretischen Grundpositionen absolut feststünde, der vergißt: daß die Einzelwissenschaften Einsichten erarbeiten, die zwar immer im Gewand einer erkenntnistheoretischen Grundanschauung auftreten — der Physiker spricht von der Materie an sich, der Historiker von der Seele der Könige, der Mediziner vom Gehirn als Träger des Geistes — daß sie aber, auch dieses Gewandes entkleidet und in eine andre terminologische Haut gesteckt, den wirklichen Wahrheitsgehalt nicht zu verlieren pflegen. Denn gerade die tieferdringende Forschung ergründet immer mehr die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen und an den Dingen und weniger die Dinge selbst, ja löst die letzteren geradezu in einen Komplex solcher Beziehungen auf; dadurch aber können ihre Ergebnisse in jede philosophische Sprache meist unschwer übernommen werden, die nur diese Beziehungen nicht angreift, über den Begriff des Dinges aber denken mag, wie sie will. Wenn der Historiker von der großen oder niedrigen Seele eines Herrschers redet, so meint er damit eigentlich nur, daß dieser auf die und die Motive mit moralisch hoch- oder tiefwertigen Gedanken, Gefühlen, Willensregungen zu reagieren pflegte, und ob es Seelen gibt oder nicht, ist für den Sinn seiner Behauptungen irrelevant. Auch für den Physiker verschafft mehr die Konstanz in allen äußeren Erscheinungen als ihre grundsätzliche Unabhängigkeit vom Geiste der

Materie das Epitheton „an sich“; und der Mediziner legt, solange er in den Grenzen seiner Wissenschaft verharrt, kein Gewicht darauf, daß unser Gehirn wirklich das „Organ“ oder der „Träger“ der geistigen Funktionen sei, sondern nur, daß zwischen Gehirn und Geist regelmäßige und wechselseitige Beziehungen obwalten. Alles übrige ist ihm, wie den andern, überflüssige erkenntnistheoretische Zutat, bloße façon de parler, die den Kern seiner Ansichten unberührt läßt. Gerade die doppelte Kommentierung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse, die wir vorher kennen gelernt hatten, ist in dieser Hinsicht lehrreich, weil typisch. Und so erregt das Zugeständnis von der Möglichkeit verschiedener erkenntnistheoretischer Positionen gegen den Wert der Arbeit der Einzelwissenschaften keine Bedenken mehr.

Überschaut man die skeptischen Gedankenreihen als Ganzes, so staunt man, daß diese scharfsinnigen Männer in ihrer Erkenntnistheorie sich oft so nahe an der Grenze fruchtbarer Entdeckungen bewegen, ohne doch je den entscheidenden Schritt zur Eröffnung neuer Bahnen getan zu haben. In der Theorie der sinnlichen Wahrnehmung weisen sie mit einer Ausführlichkeit auf den Anteil des Subjekts an der Bildung der Vorstellungen hin, wie es im Altertum nie zuvor geschehen war; und doch streifen sie an keiner Stelle den Gedanken, daß die subjektiven Zutaten den Inhalt der Vorstellungen erschöpfen könnten, und daß, wenn man die Existenz unabhängig vom Subjekt bestehender Dinge fallen ließe, auch alle Gründe des Zweifels an dieser Erkenntnisart mit hinwegfielen (extremer Idealismus). Sie werfen die Frage auf, ob nicht weniger Eigenschaften, als wir an den Dingen wahrnehmen, und nur gewisse von den wahrgenommenen den Dingen selbst zukommen könnten; aber sie finden die Kraft nicht, die Eigenschaften daraufhin zu untersuchen und durch eine nach logischen Gesichtspunkten vollzogene Trennung derselben in objektive und subjektive einen zweiten Ausweg aus den skeptischen Folgerungen zu eröffnen (gemäßigter Realismus). Die Möglichkeiten, den Skeptizismus gegen die sinnliche Erkenntnis zu überwinden, deren jede eine bestimmte Art der Aufhebung der naiv-realistischen Voraussetzungen bedeutete, waren bereits zur Zeit Pyrrhos angeschlagen worden. Die Cyrenaiker hatten hier den extremen Idealismus vertreten und alle Empfindungen als rein subjektive Zustände (πάθη) ohne Hinweis auf an sich bestehende Objekte aufgefaßt. Demokrit hatte den grundsätzlichen Standpunkt des

gemäßigten Realismus mit der Ansicht verkündet, daß alle sinnlichen Qualitäten rein subjektiven, die mathematisch-physikalischen Eigenschaften aber realen Bestand besäßen. Ja selbst die Passivität des Subjekts beim Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung, dieses ständige Element jedes extremen Realismus, war schon in dem erkenntnistheoretischen Aperçu eines Protagoras und Empedokles von der „Gegenbewegung im Subjekt" durchbrochen worden. In welchem Grade diese Richtungen einem Manne wie Sextus vertraut waren, welchen Einfluß Demokrit und die Sophisten auf die Begründer des Skeptizismus geübt haben, ist bekannt. Auch ist es merkwürdig, wie Sextus, wo er auf die Erkenntnislehre Demokrits oder der Cyrenaiker zu sprechen kommt, gelegentlich eine extrem-idealistische oder gemäßigt-realistische Bemerkung unterfließen läßt, gewissermaßen gegen seine Absicht, mit fortgerissen von der Anschauungsart dieser Männer. Und trotzdem hält er hartnäckig an seinem Standpunkt fest. Wie ist dies bei dem hohen Grad von Kritik, welcher diesem Skeptiker wie seinen Vorgängern im einzelnen eignet, zu verstehen? Nur so, daß diese Männer die dunkle Ahnung gehabt haben mögen, daß ihr totaler Skeptizismus einzig auf dem Boden eines totalen Realismus erblühen könne. Nun wäre es ja für einen Philosophen ein übler Grund, an gewissen Voraussetzungen nur darum festzuhalten, um zu bestimmten Ergebnissen gelangen zu können. Einen Irrtum aufzugeben, wenn man ihn eingesehen, hat seit je als die Tugend des theoretischen Erkennens gegolten. Und in der Tat wäre das (man möchte sagen) krampfhafte Festhalten an den naiv-realistischen Voraussetzungen bei einer so kritischen Richtung unverständlich, wären überhaupt theoretische und nicht in erster Linie praktische Motive die treibenden in dieser Philosophie gewesen. Die ἀρχή der Skepsis aber war das Bestreben, die Ataraxie, die Apathie, und dadurch die Eudaimonie zu erlangen; und Mittel dazu war das philosophische Ergebnis einer vorläufigen Unmöglichkeit des Erkennens. Wo aber ethische Beweggründe, zumal in ethisch intensiv empfindenden Epochen oder Individuen die Führung des Philosophierens übernehmen, da erscheint eine Trübung auch des scharfsinnigsten Verstandes auf bestimmten Punkten nicht mehr wunderbar, mag derselbe nun einem antiken Skeptiker oder einem Kant, Schopenhauer, Nietzsche zu eigen sein.

So sehen wir die scheinbar freieste, unabhängigste und kritischste Philosophie des Altertums auf naiv-dogmatischen Voraussetzungen

fußen, welche in gewissem Sinne unter dem erkenntnistheoretischen Niveau andrer Denker ihrer Zeit geblieben sind. Aber nur auf dieser Basis ließen sich die skeptischen Ergebnisse mit solcher Wucht entwickeln, wie es ein Teil der Menschheit in der müden, verfallenden Welt damals bedurfte. Wissenschaftlich wertvoll bleibt der pyrrhonische Skeptizismus trotz dieser Rückständigkeit. Denn durch ihn wurde eigentlich der extrem-realistische Standpunkt in der Erkenntnistheorie, den er sich selbst zur Voraussetzung wählte, zu Tode getroffen; mögen andre Denker des Altertums schon teilweise diesen Standpunkt verlassen haben, seine Selbstaufhebung erfuhr er erst dadurch, daß die Pyrrhoniker mit unerbittlicher Kritik seine letzten Konsequenzen zogen — die skeptischen. Indem diese Männer aus einer Form des naiven erkenntnistheoretischen Dogmatismus kritisch den Skeptizismus entwickelten, machten sie die Bahn frei für andre positive Formen, die nun nicht als Voraussetzungen angenommen, sondern als Ergebnisse erarbeitet wurden, und welche den skeptischen Folgerungen entgingen. In der Tat hat die in der neueren Zeit frisch erblühende Erkenntnistheorie in ihren klassischen Vertretern wohl nie wieder auf den extremen Realismus zurückgegriffen. Sie suchte neue Positionen, welche den gefährlichen Folgerungen der Skepsis nicht verfallen konnten, zum Teil ausdrücklich in Hinblick auf diesen Vorteil. Noch heute ringen diese Richtungen um die Herrschaft; der extreme Realismus dagegen, die Voraussetzung des Pyrrhonismus, darf für die Wissenschaft als überwunden gelten.

Es erübrigt noch zum letzten Tropus: von dem Widerstreit der Meinungen auf allen Gebieten, ein paar kritische Bemerkungen zu machen. Dieser Tropus greift, obwohl seine Zugehörigkeit zu den Aenesidemschen Weisen von vornherein das Gegenteil vermuten ließ, weit über die Polemik gegen das sinnliche Erkennen hinaus. Er richtet sich gegen die Möglichkeit jedweder Erkenntnis, und nur sein Platz in der Darstellung im vorigen Kapitel — durch Aenesidem, nicht von der Sache vorgeschrieben — fordert auch die Beurteilung an dieser Stelle.

Der zehnte Tropus beruht auf einer Erwägung, deren praktische und theoretische Bedeutung in gar seltsamem Gegensatz zueinander stehen. Praktisch ist er vielleicht der wirksamste aller skeptischen Gedanken gewesen, theoretisch ist er

— deren schwächster. Die Gründe dafür sind nicht weit herzuholen. Die praktische Wirkung einer Einsicht mißt sich an dem Grade, in dem diese auf unser Gemüt, auf unser Wollen und Fühlen, auf den Kern unserer Persönlichkeit Einfluß gewinnt. Und da muß man allerdings sagen: es braucht jemand noch kein zaghafter Geist zu sein, um hoffnungslos zusammenzusinken vor den überwältigenden Massen von Meinungswidersprüchen, die sich überall vor ihm auftürmen; besonders hoch, wo um die Lösung der für unser Weltbild entscheidendsten Fragen gekämpft wird (nämlich der spezifisch philosophischen und der Grenzfragen der Einzelwissenschaften); besonders hoch auch, wo gerade die berufensten, nämlich die bedeutendsten Köpfe sich an diesem Kampf beteiligen. Denn unentrinnbar kommt die Überzeugung über ihn: der Einzelne — sei er auch noch so groß — ist nicht imstande, eine philosophische Gewißheit, eine theoretisch sichere Erkenntnis vom Wesen der Welt, des Menschen, des Lebens zu gewinnen. Das gilt heute noch so gut wie vor zweitausend Jahren. Aber mag der *τρόπος ἐκ διαφωνίας* aus psychologisch noch so verständlichen Ursachen im Einzelnen tiefste Niedergeschlagenheit erzeugen, ihm die quälendsten Zweifel an der Möglichkeit einer Erkenntnis auf allen sein Inneres bewegenden Fragen eingeben und so den ernstzunehmenden Stimmungskeptizismus hervorrufen — nimmermehr kann er die grundsätzliche Unmöglichkeit der Erkenntnis für den von Zeit und Ort unabhängigen Menschengeist beweisen. Denn wo einst Widerspruch herrschte, besteht heute Einigkeit; (etwa in der Frage nach der Konstanz der Arten); und wo heute noch Widerspruch besteht, dessen Umfang wir weder leugnen noch herabstimmen wollen, wird oder kann doch einst Einigkeit herrschen. Nur eine Erschütterung der Erkenntnisprinzipien selbst, nicht ein Aufzeigen von zurzeit bestehenden Mängeln in ihrer Anwendung, ist ein ernstzunehmendes Argument für den philosophischen Skeptizismus, wenigstens für denjenigen Begriff desselben, welcher diesen Untersuchungen zugrunde liegen sollte (vgl. S. XVIII). Übrigens mag hier, wie auch sonst, eine Erscheinung, die dem Einzelnen zum Leidensborne wird, für die Entwicklung und Ökonomie des Ganzen von unabsehbarem Nutzen sein. Mit Recht bemerkt daher Hegel unter diesem Gesichtspunkte, daß die Kategorie der Verschiedenheit eine sehr kahle und Verschiedenheit der Ansichten in grundsätzlichen Fragen nicht „ein trockenes Ist“ sei, sondern wesentlich Prozeß. Damit meinte er, daß diese Ver-

schiedenheiten nicht beziehungslos gegeneinander stehen, sondern daß die heterogenen Philosophien die gleichen Dinge unter andern Gesichtswinkeln beleuchten, den Reichtum ihrer Eigenschaften dadurch erst entdecken, am Ende aber eine Versöhnung der Widersprüche und dadurch eine Erkenntnishöhe möglich machen, die ohne die Stufen dieser Antithesen niemals hätte erklommen werden können. Inwieweit aber diese oder auch eine nüchternere Ansicht von der Möglichkeit zukünftiger Erkenntnis den Stimmungskeptizismus im Individuum aufzuheben vermag, das hängt in erster Linie davon ab, inwieweit das Individuum sich und sein Glück, inwieweit es die Wahrheit und deren Beförderung liebt, ob es imstande ist, auch seine Stimmungen nicht über dem eigenen Erkenntnisglück, sondern über der Ansicht auf zukünftigen Erkenntnisfortschritt aufzubauen, aus unpersönlichen Gründen persönliche Leiden zu überwinden und so neue Hoffnungen zu schöpfen.

III. Die rationale Skepsis.

Wir fahren in der Beurteilung der skeptischen Theorien fort und gelangen zur Kritik der Angriffe auf das vernünftige Erkennen (im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung). Gelingt es nicht, diese Angriffe abzuschlagen, so schweben auch alle unsre Versuche, die Leistungsfähigkeit der sinnlichen Erkenntnis der Skepsis gegenüber zu retten, haltlos in der Luft. Denn nur unter der Annahme von der Gültigkeit der logischen Operationen ließ sich durch das Medium der Sinne von den Dingen irgend etwas erkennen.

Aber eben diese Gültigkeit bestreitet die Skepsis; und sie bestreitet sie für alle Teile des vernünftigen Erkennens. Folgt hier die Beurteilung, wie billig, den Pfaden der Darstellung, so hat sie sich zunächst mit der skeptischen Mißachtung der Begriffe auseinanderzusetzen.

Hier ist nun mehr die Unvollständigkeit in den Aussagen als die Fehlerhaftigkeit derselben hervorzuheben. Denn das eigentliche Ziel der Skepsis: die reale und objektive Ungültigkeit der Gattungsbegriffe darzutun, kann als erreicht angesehen werden. Wir erkennen durch dieselben keinerlei unabhängig von unsern willkürlichen Gedankenbildungen vorhandene Dinge, die diesen Begriffen entsprächen, weil es solche Dinge — überhaupt nicht gibt.

In allen Abschnitten der Geschichte hat sich der Kampf um diese These wiederholt; immer wieder sind die drei monumentalen

Standpunkte, wie sie die Antike grundsätzlich ausgebildet hatte, in diesem Kampf offen oder verhüllt zutage getreten. Im Altertum hatte Plato in großartiger Einseitigkeit die Gegenstände der Allgemeinbegriffe ein selbständiges Dasein führen lassen, als „Ideen" in einer transzendenten Welt — alle Versuche, an dieser grotesken Tatsache etwas ändern zu wollen, sind gescheitert. Der Mensch erkennt diese real-transzendenten Objekte, die Idee des Holzes, des Dreiecks, der Schönheit vermöge der Begriffe, die er a priori aus seiner früheren Heimat, dem jenseitigen Reich, mit auf die Welt bringt; beim denkenden Betrachten der Einzeldinge dämmert die Erinnerung an das einst Geschaute wieder auf, und die „Idee" wird im Begriff erfaßt. Aristoteles hatte den Begriffen jede transzendent-reale Geltung geraubt, um ihnen — eine immanent-reale zu erteilen. Gegenstand des Begriffs ist das Wesen der Einzeldinge, die „Form", der „Zweck" derselben; es existiert real nur in den Dingen, aber als der wichtigere Teil derselben, als ihr a priori dem Werte nach. Erkannt wird dieses Wesen durch die Beobachtung und Erforschung des Einzelnen (auf induktivem oder deduktivem Wege), aus der sich der Begriff nicht als ein in uns liegender, sondern als ein erworbener aufbaut. Die Stoiker endlich ließen den Allgemeinbegriffen gar keinen Realitätswert außerhalb des menschlichen Geistes, und sahen in ihnen nur späte Abstraktionsprodukte des Denkens, nichts Real-Objektives, nur Ideal-subjektives, *ἀνύπαρκτα*. — Im Mittelalter wird das gleiche Problem im sogenannten Universalienstreit eingehend behandelt und von den nämlichen drei Seiten aus beleuchtet. Männer wie Anselm von Canterbury und Scotus Eriugena halten an der platonischen Auffassung von der realen Präexistenz der „Ideen" fest: universalia sunt ante rem; während die Klassiker der Scholastik, Thomas von Aquino, Alexander von Hales, Albertus Magnus, natürlich des Aristoteles Spuren folgend, aber geschickt die gegnerischen Ansichten zu sich hinüberziehend, behaupten: die Universalia existieren real nur in den Einzeldingen, vor denselben als Schöpfungsgedanken Gottes, nach denselben im abstrahierenden Bewußtsein des Menschen. Die Herabsetzung der Allgemeinbegriffe zu bloßen Namen endlich geschieht durch die Vertreter des Nominalismus, Roscellin, Occam u. a. Und auch in der Art der Aneignung der Begriffe, in dem Hin- und Herschwanken zwischen a priori und a posteriori, wiederholt sich der gleiche Gegensatz wie in der Gültigkeitsfrage. — Die Neuzeit aber sieht die großen

rationalistischen Systematiker (mag man die Werke eines Descartes, Malebranche, der Cambridger Intellektualisten, Spinozas oder Leibniz' daraufhin durchgehen), trotz bedeutender Abweichungen in der Bestimmung der Begriffe und der Art ihres Zustandekommens, im ganzen auf Seiten des scholastischen Realismus, während die empirischen Denker von Bacon bis Hume dem Nominalismus das Wort geredet haben. Die entscheidendsten Schläge gegen die objektive Gültigkeit der allgemeinen Begriffe wurden von Locke und Berkeley geführt; von Locke durch den Nachweis im einzelnen, daß keines dieser Gebilde vor der Erfahrung in uns liege, daß sie vielmehr alle nur Ergebnisse des (die einzelnen Erfahrungselemente) verbindenden, beziehenden, vergleichenden Denkens seien, daß aber das Denken allen Stoff für seine Urteile über objektive Realität nicht aus sich, sondern nur aus der Wahrnehmung zu schöpfen habe. Berkeley, noch radikaler vorgehend, bestritt nicht nur den a priorischen Ursprung, nicht nur die reale und objektive Gültigkeit der allgemeinen Begriffe, sondern deren Existenz in jedwedem Sinne. Da niemand imstande ist, irgend einen allgemeinen Begriff sich vorzustellen, etwa den Begriff eines Dreiecks, das weder recht- noch stumpf- noch spitzwinklig sei, so führen die allgemeinen Begriffe nur eine Existenz in Worten, nicht einmal in Vorstellungen. Sie sind nicht nur objektiv, sie sind auch subjektiv unwirklich. Mit diesem Vernichtungsschlag war eigentlich die Frage nach der Existenz der allgemeinen Begriffe erledigt, und nur in verschämter und verhüllter Gestalt wagen sie es, in Kants Lehre vom „Schematismus“ als „Monogramme der Einbildungskraft“ fast als Gespenster wieder zu erscheinen. Da versuchte sie endlich noch einmal Schopenhauer zu neuem Leben zu erwecken: die platonischen Ideen treten als eine metaphysische Realität 2. Grades bei ihm auf, als Objektivationsstufen des Willens, schwebend zwischen dem zeit- und raumlosen ureinen Ding an sich und der Fülle der räumlich-zeitlichen Erscheinungsweisen, — als raum- und zeitlose Vielheit. Schopenhauers Auffassung nimmt somit eine sonderbare Mittelstellung zwischen der Platonischen und der Aristotelischen Lehre ein. Erkannt aber werden die Gattungsrealitäten nicht durch den abstrakten Begriff, sondern durch die künstlerische Intuition. Seitdem hat sich wohl die überwältigende Mehrheit der wissenschaftlichen Philosophen auf die Seite der Antirealisten (in scholastischer Terminologie geredet) geschlagen.

In diesem Jahrtausende währenden Streite sind die Nominalisten die Sieger geblieben. Wir haben hier eines der wenigen philosophischen Probleme vor uns, das man ohne Übertreibung als erledigt bezeichnen darf. Da sich natürlich im Lauf der Geschichte eine Menge andersartiger Fragen mit ihm verwoben und seinen Kern verhüllt haben, gilt es, dasselbe noch einmal innerhalb seiner eigentlichen Grenzen genau zu fixieren. Es handelt sich um die Frage, ob den allgemeinen Begriffen, unabhängig davon, daß sie einen willkürlich[57]) gebildeten Bewußtseinsinhalt des Subjekts ausmachen, eine eigene Wirklichkeit zuzuschreiben ist. Dabei sind unter den allgemeinen Begriffen nur die Gattungsbegriffe zu verstehen, d. h. also inhaltlich erfüllte Begriffe, die vielen erfahrbaren Einzeldingen gemeinsame Eigenschaften in sich enthalten; also etwa die Gattungsbegriffe Baum, Mensch, Pferd, die allen Bäumen, Menschen, Pferden gemeinsame Qualitäten in sich bergen. Ganz unberührt von dieser Frage aber bleibt der Wirklichkeitswert formaler Verstandeskategorien, die Kant bekannterweise gleichfalls mit dem Ausdruck „Begriff" belegt hat, und welche Funktionen des Subjekts sind, die durch eine schöpferische Synthese des Bewußtseins den Stoff der sinnlichen Empfindungen zur Einheit des Gegenstandes binden. Ob in mir solche Funktionen vorhanden sind, durch welche mein Geist das Nebeneinander von Weißempfindungen zur einheitlichen Vorstellung „weiße Linie" zusammenfaßt, und welcher Wirklichkeitswert diesen Produkten des verbindenden Denkens dann zukommt, das hat mit dem Problem, welcher Wirklichkeitswert der Weiße oder der Linie als Gattung aller einzelnen Weiße und Linien unabhängig von ihrem willkürlich gebildeten Begriff zukommt, kaum einen Berührungspunkt. Die erste Frage muß hier um so mehr unberücksichtigt bleiben, als weder die Verteidiger des Objektivitätswerts allgemeiner Begriffe noch ihre skeptischen Gegner, deren Lehren unsre Untersuchung gilt, wohl jemals dabei an die Wirklichkeits- oder Unwirklichkeitsgeltung rein formaler Synthesen gedacht haben, die apriorische Voraussetzungen jeder einzelnen Dingvorstellung sein sollen; sondern stets nur an den Wirklichkeits- oder Unwirklichkeitswert inhaltlich erfüllter Gattungsvorstellungen, welche Teile der Einzeldingvorstellungen irgendwie in sich bergen. Innerhalb dieser Auffassung machen sich vorzugsweise zwei Richtungen geltend, deren Gegensatz in dem Widerstreit zwischen der Platonischen und der Aristotelischen Erkenntnistheorie bereits vorgebildet

ist. Man kann sie als die periphere und als die zentrale Auffassung bezeichnen. Nach der einen — Sokrates-Plato sind ihre Schöpfer — erscheinen die Gattungen vorzugsweise als die Sphären der unter sie begriffenen Einzeldinge; die Gattungen enthalten das Generelle. (Der Baum also setzt sich aus den gemeinsamen Eigenschaften der Einzelbäume zusammen; er hat Wurzeln, Stamm, Blätter; wächst, vergeht usw.). Nach des Aristoteles und seiner Nachfolger ungleich tieferer Deutung aber ist die Gattung der Quellpunkt, welcher das Wesen (*τὸ τι ἦν εἶναι*) der einzelnen Arten darstellt; die Gattung ist das Essentielle. (Der Baum also enthielte die physiologischen Merkmale, die zum Wachsen, Wurzeln schlagen, Blühen, Welken usw. erforderlich sind.) Beide Sorten von Gattungsbegriffen nun sind durch unser abstrahierendes Denken gebildete Vorstellungen und weiter nichts. Die Schwierigkeiten, ihnen ein andres Dasein zuzuschreiben, hatte die Skepsis scharfsinnig bei beiden der Reihe nach hervorgehoben.

Aber zu diesen Schwierigkeiten treten als zwingende Gegeninstanzen gegen ein solches Dasein vor allem: die Genese dieser Begriffe und die Überflüssigkeit wirklicher Gattungen. Der periphere, zugleich der populäre Gattungsbegriff, kommt dadurch zustande, daß ich die besondern Eigenschaften einzelner Dinge, z. B. der Rosen, fallen lasse, die Art ihrer Farbe, ihres Duftes, ihrer Größe, und auf die gemeinsamen (Blühen im Sommer, allgemeine Form, gewisse Grenzen der Größe usw.) reflektiere. Der zentrale, zugleich der wissenschaftliche Gattungsbegriff, wird gebildet, indem ich, weniger auf der Oberfläche haften bleibend, mehr in die Tiefe dringe, im übrigen aber die nämliche Operation des Absehens von einigen, des Reflektierens auf andre Eigenschaften vollziehe; — unter dem Gesichtspunkt, nicht so sehr die generellen und individuellen, sondern die essentiellen und accidentellen Qualitäten voneinander abzusondern; also diejenigen Eigenschaften ausfindig zu machen, mit deren Vorhandensein die Existenz einer Rose, welcher Art auch immer, gesetzt ist. Vorläufig, in unserm Beispiel, ein noch unerreichtes Desiderat, ist doch die physiologische Botanik grundsätzlich darauf aus, die Gattung „Rose" auf diese Weise in einer chemischen Formel zu begreifen. Die ganze Rolle, die unser Denken dabei spielt, läßt es von vornherein als ausgeschlossen erscheinen, den Gattungen noch eine andre Existenz neben ihren Begriffen zu belassen. Bringt es

doch nicht einmal das Bewußtsein fertig, ihnen als einheitlicher Gegenstandsvorstellung innerhalb seiner selbst ein Dasein zu verschaffen. Daß die peripheren Gattungsbegriffe als gegenständliche Vorstellungen von unserm Geist nicht erfaßt werden, sondern zunächst nur ein Wort enthalten, zu dessen Interpretation beliebige einzelne Vorstellungen als Illustrationen und Repräsentationen, aber niemals als adaequate und erschöpfende „Monogramme der Einbildungskraft" herangezogen werden können, hat Berkeley wohl für immer dargetan. Die zentral gebildeten Gattungsbegriffe aber teilen diese Art von Unvorstellbarkeit, weil der wissenschaftliche Begriff einer Gattung von Einzeldingen, der das notwendig aneinander Gebundene, wenn möglich in einer mathematisch-physikalischen Formel, festzuhalten sucht, grundsätzlich von den sinnlichen Empfindungsbestandteilen absieht; dadurch aber wird der Begriff wiederum von jedem gegenständlichen Vorstellen ausgeschlossen und ganz in das Reich des Gedankens, besser noch des Denkens verwiesen. Denn etwas Unsinnliches ist wohl denkbar, aber nicht im obigen Sinne vorstellbar. So sind die Allgemeinbegriffe bloße Formeln, Denkakte, nicht Bewußtseinsinhalte. Mit dieser Unvorstellbarkeit wäre die Wirklichkeitsfrage für den extremen Idealisten, dem einzig die sinnliche, gegebene Empfindung das Kriterium für alle Wirklichkeit ist (vgl. S. 190), erledigt. Aber — so könnte man entgegnen — der gemäßigte Realist gestand ja auch den gegenständlich unvorstellbaren und nur begrifflich denkbaren, mathematisch-physikalischen Konstellationen gegenständliche Realität zu (vgl. S. 172). Warum sollte das nämliche nicht auch mit den nur denkbaren Gattungsbegriffen der Fall sein? Dieser Einwand übersieht, daß zur Annahme objektiver Wirklichkeit nicht jeder beliebige, begriffliche Gedanke genügt, sondern zwingende Veranlassungen vorliegen müssen. Dieser Zwang war in dem Passivitätsgefühl oder dem Wirklichkeitsbewußtsein gegeben, das die unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen begleitete. Hier lag das Motiv, das den Realisten trieb, den einzelnen Wahrnehmungen solange realen Gültigkeitswert zuzuschreiben, als keine Widersprüche daraus entstehen würden. Um solchen zu entgehen, sah er sich später gezwungen, die sinnlichen Qualitäten ins Subjekt zurückzunehmen, und die allerdings nur begrifflich faßbaren Eigenschaften reiner Raum-, Zeit- und Massenverhältnisse nicht wegen, sondern trotz ihrer (in ihrer Isolation) unsinnlichen und rein gedanklichen Merkmale dem Objekt als reale Eigenschaften

und als Rest seiner kritischen Analyse zu belassen. In unserm Falle aber liegt nicht der geringste Zwang vor, den Gattungsbegriffen Wirklichkeitswert zuzugestehen. Denn sie stammen ja in keinem ihrer Teile unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung, und führen weder ein Passivitätsgefühl noch ein ursprüngliches Wirklichkeitsbewußtsein mit sich. Insoweit sie aber mittelbar auf unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmungen fußen, da sie aus solchen zu unsinnlichen Gebilden abstrahiert sind, ist dem Wirklichkeitsbedürfnis mit der Objektivität eben dieser einzelnen Dinge, als den Gegenständen der Wahrnehmungen, Genüge getan. Der Ursprung der Allgemeinbegriffe gibt also in keiner Weise Anlaß, sie aus der Sphäre des Bewußtseins hinaus zu projizieren.

Dazu könnte man sich nun trotzdem bewogen fühlen, wenn etwa die Wirklichkeit von Gattungen, hypothetisch angenommen, wenigstens den Zusammenhang der Einzeldinge irgendwie verständlicher machte oder zu deren Erklärung etwas beitrüge. Aber ein Hinweis auf die Naturwissenschaften, denen ja die Durchleuchtung der physischen Wirklichkeit, ein Hinweis auf die Psychologie, der die Durchleuchtung der psychischen Wirklichkeit zugefallen ist, belehren uns, daß dem ganz und gar nicht so ist. Der Physiker bedarf ebensowenig der Annahme, daß die Anziehungskraft unabhängig von den einzelnen Massenteilchen besteht, zu deren Eigenschaften sie gehört, wie der Psychologe der Annahme bedarf, daß das Wollen unabhängig von den einzelnen Willensakten existiert. Und in der organischen Natur, im Pflanzen- und Tierreich, wo die Gattungen und Arten auf den ersten Blick ein besonders selbständiges Dasein zu führen schienen, ist selbst ihr begrifflicher und klassifikatorischer Wert durch die Einsicht bedeutend herabgemindert worden, daß die absolute Konstanz der Arten sich nicht aufrechterhalten läßt und an der Stelle unübersteigbarer Barrieren zwischen Pflanze, Tier und Mensch und noch mehr zwischen deren einzelnen Genera in Wahrheit nur fließende Grenzen bestehen. Damit wäre die Objektivität von Gattungen, schon durch den Ursprung der Gattungsbegriffe höchst unwahrscheinlich gemacht, auch in ihrer Anwendung als etwas völlig Überflüssiges dargetan. Aber der Satz: entia praeter necissitatem non sunt multiplicanda hat auch heute noch seine Gültigkeit.

Da nun die Begriffe die einzigen Elemente sind, durch die wir im Bereich der Vernunfterkenntnis wirkliche Gegenstände und

deren Beschaffenheiten unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung allenfalls hätten erkennen können, so folgt daraus:

1. daß die Vernunft allein niemals Gegenstände zu erkennen imstande ist;

2. daß, falls der Skepsis ihr Angriff auf die sinnliche Wahrnehmung gelungen, und auch dies Mittel, Dinge zu erkennen, ausscheidet, eine Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt unmöglich ist.

Da wir aber nur die erste These der Skepsis unbedingt zugeben, die Prämissen der zweiten aber ebenso unbedingt bestreiten, so erhebt sich noch die Frage: tragen die allgemeinen Begriffe zur Erkenntnis der Dinge nicht doch irgend etwas bei? Obwohl die Gattungsbegriffe keine wirklichen Dinge unmittelbar erkennen, da es kein Wirkliches gibt, das ihnen entspricht, sind sie doch darin von schwer zu überschätzendem Nutzen: das ihnen nicht entsprechende Reich der Realität und der Wirklichkeit, das Reich der einzelnen Dinge kennen zu lernen und zu überschauen. Zwar erkennen wir das einzelne Ding (Lafrance-Rose, Eichbaum) in seinen realen und objektiven Eigenschaften durch die sinnliche Wahrnehmung und deren vernünftige Deutung (wobei die Gültigkeit der logischen Operationen, die immer noch Voraussetzung bleibt, bald gesichertes Ergebnis sein wird). Aber die nähere Kenntnis der Dinge, das Sichzurechtfinden in ihnen und ihrem Zusammenhang wird durch die Gattungsbegriffe indirekt ungemein gefördert und erleichtert. Schon die gewöhnlichen Begriffsbildungen des alltäglichen Lebens können uns davon überzeugen. Die rohen und oberflächlichen Vergleichungen, auf denen des Kindes Gattungsbegriffe fußen, sind bereits mächtige Erkenntnisvehikel in der geistigen Entwicklung. Solange das Wort Pferd dem Kinde nur ein Lautzeichen für eine einzelne Vorstellung ist, etwa für das Holzpferd, das es besitzt, „erkennt" es durch dieses Wortsymbol gar wenig. Hat es aber einmal erst den Kreis seiner Pferdvorstellungen zu einer Art Gattungsbegriff, natürlich noch ohne bewußt-logische Reflexion, erweitert, d. h. hat es in das Wort Pferd, durch die Ähnlichkeit mit den Formen seines Holzpferdes aufmerksam gemacht, auch die Bezeichnung für viele andre Pferdeexemplare aufgenommen, so hat es zur Beantwortung der skeptischen Frage: wie sind die Dinge beschaffen? in zweifacher Richtung einen großen Schritt vorwärts getan. Denn einmal hat es Ordnung in einen kleinen Teil seiner Vorstellungswelt gebracht, durch die Unterordnung einer Menge von Einzelvor-

stellungen unter eine Formel, die zwar im kindlichen Bewußtsein noch ohne Definition, doch einer Klammer gleich, die einzelnen Pferdevorstellungen zusammenhält; und da diese Formel, zwar selbst ein Denkakt, kein Denkinhalt, dennoch sprachlich durch ein Symbol, das Wort Pferd, fixiert ist und überdies jederzeit durch einen bestimmten Denkinhalt repräsentiert und illustriert werden kann (durch die reproduzierte Vorstellung eines einzelnen Pferdes), so wird sie bald zu einem festen Bestandteil des kindlichen Bewußtseins werden. Welchen Vorzug aber jede neue Ordnung und Gliederung im Chaos unsrer Bewußtseinswelt für die Erkenntnis der Dinge besitzt, das bedarf keiner Ausführung. Leuchtet es doch ein, daß jemand, der Gold-, Silber- und Papiergeld in verschiedenen Abteilen seines Portemonnaies zu tragen pflegt, beim Zahlen einer Rechnung weit schneller und sicherer operiert als derjenige, der erst mühsam seine Baarschaft für jeden einzelnen Fall nach den nämlichen Prinzipien zu ordnen hat. — Der zweite Schritt betrifft nicht den allgemeinen formalen Vorteil, den eine ökonomische Gruppierung unsrer Vorstellungswelt für alles Erkennen abwirft, sondern die spezielle Erleichterung, welche die Begriffsbildung für die Neugewinnung von inhaltlichen Erkenntnissen leistet. Es wird unser Kind z. B. jetzt mit ganz bestimmten Erwartungen an die einzelnen Dinge herantreten, die ihm pferdeähnlich zu sein scheinen, wird von vornherein glauben: daß auch das Pferd, das er nur im Stehen und lautlos wahrgenommen hat, laufen und wiehern kann, und es wird sich eine Menge sonst nur durch zufällige Einzelerfahrungen zu erwerbende Erkenntnisse auf diese Weise, durch Anticipationen von den Begriffen aus, verschaffen. Sicherlich wird es mit diesen Anticipationen oft irren, wird z. B. glauben, daß alle Pferde, wie das Pferd im Stall seinen Vaters, sanft und fromm sind. Dann wird die Erfahrung, die es nun befragt, es eines besseren belehren und die Korrektur am Pferdebegriff wird die Folge sein. Aber der Begriff Pferd dient schon dem Kinde als „heuristisches Prinzip“. Die Vorgänge in der kindlichen Erkenntnis und die Rolle, welche der Begriff in ihnen spielt, wiederholen sich nun in zweiter und dritter Potenz in dem gewöhnlichen Erkennen des erwachsenen Menschen und in den Erkenntnisprozessen der Wissenschaft.

Zwar erkennen wir auch hier durch den Begriff selbst keine neue Tatsächlichkeit, auch nicht einmal irgend etwas an den Einzeldingen, aus denen wir den Begriff bilden und gewinnen; sondern

dieser Prozeß des Gewinnens und Bildens wird in seinen Ergebnissen im Begriff deponiert: nämlich in den erkannten logischen Beziehungen der Einzeldinge zueinander. Die Begriffsbildung und -Gewinnung ist der eigentliche Erkenntnisakt, durch den ich Neues an den Dingen erkenne, nämlich ihre logischen Beziehungen. Ob diesen Relationen irgend welche Realität unabhängig von unserm Bewußtsein zugestanden wird, ist eine weitere Frage, der die antike Skepsis nicht näher trat, die also nicht hierher gehört, und welche die verschiedenen Logiker und Erkenntnistheoretiker in verschiedenem Sinne entschieden haben. Die Allgemeinbegriffe selbst sind also keine Brillen, durch die man die Dinge besser erkennen könnte, sondern — Futterale, in denen man die durch das vergleichende und trennende Denken erarbeiteten genaueren Kenntnisse ihrer logischen Beziehungen aufbewahrt. Aber der Besitz eines Systems solcher, untereinander nach Größe und Umfang geordneter Futterale ist für das wissenschaftliche Denken eine unerläßliche Forderung. „Wir hätten ein verwirrendes Chaos von Einzelheiten, von Formen der Dinge und Vorgänge, welches festzuhalten keiner erinnernden Einbildungskraft gelänge, wenn sich das vergleichende und unterscheidende Denken nicht der Vielheit des Inhalts bemächtigte, hier Gleichheit und Ähnlichkeit zu erkennen, dort den Abstand der Unterschiede zu messen vermöchte. Erst wenn wir das Eine und Gemeinsame in dem Vielen herausfinden, scheiden, was in den räumlich und zeitlich getrennten Erscheinungen gleich, was in ihnen verschieden ist, wenn wir die Unterschiede abstufen und so den Inhalt derselben ordnen, wird die Wahrnehmung zur wirklichen Kenntnis, kann jedes einzelne in ein schon vorhandenes System von Vorstellungen eingereiht werden, die als Prädikate unserer Wahrnehmungsurteile jede einzelne Erscheinung in eine feste und bleibende Vorstellung zu verwandeln gestatten. In ihrer idealen Vollendung gedacht, führt diese Richtung zu einem allumfassenden System von Begriffen, in welchem der ganze Inhalt des Wahrgenommenen nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit geordnet vorläge, zu einer das ganze Gebiet unsrer Wahrnehmungen umspannenden Klassifikation, der die feste sprachliche Bezeichnung, die wissenschaftliche Terminologie Ausdruck gibt." (Sigwart.) — Aber damit ist die methodologisch wichtige Rolle der Gattungsbegriffe für unser Erkennen noch nicht erschöpft. Erschienen die Begriffe soeben als Standorte, um die Fülle des gegebenen Stoffs klarer zu über-

schauen und dadurch befähigt zu werden, denselben willkürlich zu Urteilen, Schlüssen und Beweisen zu verwenden, so ermöglichen sie es andrerseits, von diesen Standorten in ganz bestimmten Richtungen zum Einzelnen herabzusteigen und über dasselbe bestimmte Voraussagen zu machen. War der Gattungsbegriff vorher von der induktiven Seite der Gewinnung her als ökonomische Zusammenfassung zahlreicher Beobachtungen vom höchsten Nutzen, so leistet er, von der deduktiven Seite seiner Anwendung betrachtet, nicht minder gute Dienste. Wieviel neue Aufschlüsse über die Eigenschaften der Dinge verdankt nicht die Wissenschaft der hypothetischen Anwendung eines vorläufigen Gattungsbegriffs auf die einzelne Erscheinung. Wie oft verläuft nicht ihre Schlußart also: die Gattung x zeigte bislang immer die Qualität y — sollte das Phänomen z, das in allen sonstigen Merkmalen der Gattung x zugehört, nicht auch die Qualität y aufweisen? Und die Beobachtung, daraufhin angestellt, entdeckte eine bis dahin unbekannte Eigenschaft von z. Ein Beispiel mag beide Fälle erläutern: mein Bewußtsein richtet sich auf eine Gruppe bestimmter Phänomene (ein gesehenes Rot, Blau, Grün), die es als einander ähnliche erfaßt und deren gemeinsame Eigenschaften es in eine Formel zusammenschließt, mit einem Wort (Farbe) belegt. Das Wort und auch den Begriff in rohen Umrissen erhalten wir in diesem Falle vom populären Bewußtsein und dessen Sprache geliefert. Aber das analysierende wissenschaftliche Verfahren entdeckt bald Beziehungen der Ähnlichkeit zwischen Farben, Tönen, Geschmäcken u. a., und Beziehungen der Verschiedenheit zwischen diesen Elementen und etwa Gefühlen der Lust und Unlust; es trennt unter dem Begriff der Empfindungen die einen gegen die andern ab. Die Empfindungen und Gefühle zusammen werden wegen gemeinsamer Merkmale als psychische Gebilde den psychischen Zusammenhängen gegenübergestellt, psychische Gebilde und Zusammenhänge gemeinsam machen den Begriff der Seele aus usw. Soll ich jetzt über irgend eine beliebige Frage ein Wissen erlangen, die nur irgendwie in Beziehung zu den psychologischen Problemen steht, z. B. über das Verhältnis von Leib und Seele zueinander — wie unentbehrlich ist mir dazu die Ordnung der psychischen Bestandteile; wie unentbehrlich eine ebensolche Gliederung für den Körper (etwa die Bildung der Begriffe: Centralnervensystem, Blutumlauf, Sinnesorgane usw.) Wie schnell werden jetzt wenigstens die einschlägigen Untersuchungsgebiete festgestellt sein zur Klärung der

Frage; Untersuchung der Pulsveränderungen bei Gefühlserregungen, der Sinnesorgane bei den Empfindungen. — Für den zweiten Fall, die heuristische Rolle des Begriffs betreffend, denke man sich etwa Newton folgende Erwägung in genialer Phantasie schauend, die wir nur in dürren, abstrakten Operationen hier wiedergeben: der Apfel fällt zur Erde; alle irdischen Körper werden vom Erdmittelpunkt angezogen; sollten nicht die gleichen physikalischen Eigenschaften der Attraktion und Repulsion, die gattungsmäßig allen Körpern, also dem Begriff Körper, zuzukommen scheinen, auch den Himmelskörpern zu eigen sein? Unmittelbar beobachten können wir die Gravitation der Gestirne ja nicht; aber mittelbar können wir uns von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Erkenntnis überzeugen, wenn wir das Wirken der Gravitation auch in den Gestirnen voraussetzen, und unter dieser Annahme ihre Bahnen berechnen. Das Ergebnis ist bekannt.

Somit lehrt uns eine kritische Prüfung der skeptischen Begriffstheorie: Gattungsbegriffe erkennen keine ihnen adäquaten Objekte, keine realen Gattungen — darin hat der Skeptiker recht. Aber Gattungsbegriffe sind hochwichtige methodologische Werkzeuge, die Erkenntnis der wirklichen Einzeldinge zu erweitern und zu vertiefen. In formaler Hinsicht, indem sie, wie geistige Gelenke wirkend, die Beweglichkeit des Denkens ungemein erleichtern; material, indem sie zur Auffindung neuer Eigenschaften an dem Einzelnen, das der Sphäre eines Begriffs irgendwie nahe liegt, anleiten. Der Skeptiker, der diese Vorzüge leugnet, hat unrecht.

Die Begriffe sind das einzige Element im Bereich des vernünftigen Erkennens, durch das man wähnen kann, Dinge, d. h. hier: unabhängig vom willkürlichen Denken befindliche Objekte unmittelbar zu erkennen. Daß auch die Begriffe tatsächlich nur logische Operationen, nicht feste Bewußtseinsinhalte sind, ließ sich übersehen. Bei den Vorgängen des Urteilens, Schließens, Beweisens ist das unmöglich. Hier konnte eine skeptische Polemik ihren Angriff gegen die Ungültigkeit dieser Funktionen nur so führen, daß sie deren „Wahrheit" nicht in dem Sinne bestritt: im Urteil, Schluß und Beweis würden keine Objekte erkannt, sondern: Urteil, Schluß und Beweis seien in sich brüchige Werkzeuge, die auch zu keiner mittelbaren Kenntnis der Dinge etwas taugten.

Das Problem der Erkenntnis von Dingen oder der objektiven Erkenntnis verliert der Pyrrhoniker niemals aus dem Auge. Daher

kommt es ihm auch nicht bei, etwa die Verbindlichkeit der logischen Axiome als solcher ernsthaft zu bezweifeln. Daß A = A, A nicht = Non A, daß wenn A = B, B = C, A = C sein muß — das hätte auch Aenesidem innerlich gewiß zugestanden; so gut wie er aus seiner Anerkenntnis der *φαινόμενα* als unmittelbarer Erlebnisse kein Hehl machte. Wenn wir dennoch in den Schriften dieser Männer auf keine ausdrückliche Zustimmung zu der Verbindlichkeit der logisch-formalen Axiome treffen, so ist wohl der Grund dafür ein dreifacher: Einmal waren diese Axiome noch nicht eindeutig herausgearbeitet worden. Dann tobte der Kampf zwischen den logischen Schulen der Zeit; peripatetische, epikureische, stoische Logiker bestritten einander die Richtigkeit in ihren Aufstellungen rein formaler Denknotwendigkeiten; es schien also doch, daß selbst die formellen Denknotwendigkeiten nicht ganz unbezweifelbar feststanden! (In Wirklichkeit wurden die logischen Sätze entweder in komplizierte Verästelungen verfolgt und dadurch Irrtumsmöglichkeiten geschaffen, ähnlich den Irrtumsmöglichkeiten bei Berechnung mathematischer Gleichungen; oder die formalen Axiome waren mit Inhalt erfüllt und dadurch bestreitbar geworden.) Endlich bestimmte der tief in der skeptischen Schule eingewurzelte Geist der Resignation, ein trotz aller Beweglichkeit der jüngeren Skepsis nie ganz verlorenes Erbstück Pyrrhos, das unmittelbare Evidenzgefühl nur in der Passivität zu entdecken, und daher die Gleichwertigkeit in der Evidenz unsrer passiven inneren Erlebnisse und der aktiven logischen Operationen zu übersehen. Aber die Polemik, die sie im Vorübergehen gelegentlich auch gegen die formalen Denknotwendigkeiten selbst führten, ist stets nur ein oberflächliches Geplänkel (von der Art des S. 67/68 angeführten), und nach dem auf S. 43 Gesagten für uns kaum in Betracht zu ziehen. Der positive Beweis für die Verbindlichkeit der logischen Normen, d. h. für die unbedingte Wahrheit aller nur in diesen Grenzen sich bewegenden, also inhaltlich nur hypothetisch erfüllten Sätze liegt in dem unmittelbar empfundenen, unausrottbaren Evidenzgefühl, das das letzte Kriterium für die Wahrheit einer Aussage ausmacht und hier in leichtester Weise durch das Experiment von jedermann jederzeit bestätigt werden kann. Nur wer sein Überzeugungsgefühl auszurotten vermag, das sich an Aussagen von der Art haftet, wie: Sein (wenn es solches gibt) ist nicht Nichtsein (wenn es solches gibt) — nur der hat das Recht, die Verbindlichkeit der logischen Axiome zu bezweifeln.

Worauf es aber dem Pyrrhonismus ankam, und womit es ihm blutiger Ernst war, das ist genau das gleiche Problem, das für die moderne Erkenntnistheorie, der die formalen Axiome durchaus a priori gesichert sind, in unverminderter Schwierigkeit auch heute noch besteht: inwieweit ist mit Hilfe der logischen Axiome auf Grund der sinnlichen Wahrnehmungen objektive Erkenntnis zu erzielen? Die Skepsis antwortete: überhaupt nicht. Und obwohl sie unter objektiver Erkenntnis stets die Erkenntnis realer, bewußtseinunabhängiger Dinge an sich versteht, sind diesmal ihre Angriffe um so gefährlicher, als ihre Waffen nicht mehr in der Schmiede des extremen Realismus, vielmehr jenseits von Realismus und Idealismus gehämmert sind. Jeder, der inhaltlicher Vernunftaussagen bedarf, um objektive Erkenntnis zu gewinnen, muß den skeptischen Einwänden Rede und Antwort stehen. Diese Voraussetzung aber trifft für alle irgendwie haltbaren erkenntnistheoretischen Positionen zu. Denn seitdem die Anschauung des extremen Realismus wohl endgültig gestürzt ist, nach der die sinnlichen Wahrnehmungen in ihrer Isolation die Beschaffenheiten bewußtseinunabhängiger Dinge zu erkennen vermögen, bedienen sich gemäßigter Realismus wie extremer Phänomenalismus gleichmäßig inhaltlicher Vernunftaussprüche zur Erforschung der objektiven Wirklichkeit. Für den gemäßigten Realismus leuchtet das (nach dem S. 172 darüber Gesagten) von selber ein. Vom Berkeleyaner allerdings könnte man glauben, ihm genüge die sinnliche Wahrnehmung zur Erkenntnis der Dinge, da Ding und Wahrnehmung ja für ihn austauschbare Begriffe seien. Aber so sicher nach dessen Bekenntnis die sinnliche Wahrnehmung stets das Ding selber ist, so sicher bedarf auch er zur tieferen Erforschung dieser Wahrnehmungen oder Dinge — schon um die konstanten Dinge als Objekte der Wissenschaft gegenüber den variablen Dingen des populären Bewußtseins herauszufinden — gleichfalls der inhaltlichen Vernunftaussagen (vgl. S. 199/200). Vollends, wo es sich für den Realisten wie Idealisten nicht um die objektive Erkenntnis eines Dinges, sondern von allgemeinen Wirklichkeitszusammenhängen handelt (bewußtseinunabhängiger oder -abhängiger Art), da ist der eine wie der andre ohne die Hilfe der Vernunftoperationen gänzlich lahmgelegt.

Von der Bedeutung des eigentlichen Ziels in der skeptischen Bekämpfung aller Vernunfterwägungen also durchdrungen, müssen wir auch hier die Abwehr von Grund aus versuchen. Der Kern der rationalen Skepsis aber war folgender: Alles Urteilen

muß, um als wahr zu überzeugen, sich begründen lassen. Alles Begründen und Beweisen bedient sich des Schlußverfahrens. Dieses aber ist kein Organon, das dem objektiven Erkennen dient. Denn sein Ziel: den Beweis von der Wahrheit eines Satzes zu liefern durch Reduktion[58]) dieses, in seiner Wahrheit zweifelhaften Satzes, auf andre, unbezweifelbar wahre Sätze ist grundsätzlich unerreichbar. Der konzentrierte Extrakt dieser Polemik ist in den drei logischen Tropen (wie man sie nennen kann) enthalten: daß jeder Schluß, jeder Beweis, wie überhaupt jede Begründung in die Unendlichkeit hinausführe, oder bei einer Hypothese stehen bleibe oder sich im Zirkel drehe. Von diesen Einwänden gehören die beiden ersten ersichtlich eng zusammen. Sie sind die beiden Glieder einer Alternative: entweder ich muß von Begründung zu Begründung steigen, immer weiter ins Unendliche, oder ich mache bei einer unbegründeten Behauptung, also auch einer anzuzweifelnden Behauptung Halt. Wir werden gleich sehen, daß die Alternative von der griechischen Skepsis nicht so falsch, als schief gestellt ist.

Zunächst behält die Skepsis den gewöhnlichen Begründungen des alltäglichen Lebens gegenüber wieder recht. Wenn ich — um unser früheres Beispiel heranzuziehen — im Alltagleben das Urteil fälle: die elektrischen Straßenbahnen sind eine wohltätige Einrichtung, und man fragt mich: Warum? d. h. nach der Begründung, so würde ich etwa antworten: weil sie den Verkehr erleichtern. Daß alle Verkehrserleichterungen wohltätige Einrichtungen sind, nehme ich als ausgemacht dabei an. Ich bin mir für gewöhnlich nicht bewußt, weder, daß ich mit diesem Satz eine gewagte und wiederlegbare Hypothese ausspreche; noch daß ich wieder nach Begründung dieses Satzes, nach der Begründung dieser Begründung usw. gefragt werden könnte. Und doch vermöchte ich diesen skeptischen Folgerungen, wenn sie mir entwickelt würden, nicht gut auszuweichen. Das liegt daran, daß im gewöhnlichen Leben die meisten Begründungen, die wir geben, nur provisorische sind, und auf strenge Beweiskraft keinen Anspruch erheben können. Doch nur wenig Menschen sind sich dessen bewußt, und die meisten halten ihre Alltagsbehauptungen als naive Dogmatiker für streng erwiesene Wahrheiten. Hier tut die Skepsis also ein gutes Werk, wenn sie uns alle aus der satten logischen Sicherheit und Selbstgefälligkeit energisch aufrüttelt.

Ganz anders stellt sich der Fall, wenn man die Frage erhebt: behält die antike Skepsis prinzipiell mit ihren Einwänden recht, abgesehen davon, daß im täglichen Leben oft Schlüsse und Begründungen als solche ausgegeben werden, die es nicht sind; ist das Schließen und Beweisen an sich und unter allen Umständen eine Unmöglichkeit? Die Skeptiker glaubten, diese Frage bejahen zu dürfen auf Grund des regressus in infinitum oder der Hypothese, deren einem von beiden jeder Schluß notwendig verfalle. Demgegenüber ist zu sagen: ins Unendliche braucht man sich nicht hinaustreiben zu lassen, wenn man weiß, daß es allerdings Sätze gibt, die zwar die Stütze aller Beweise, aber selbst keines Beweises fähig sind; und von dem skeptischen Argument: wenn du nicht ins Unendliche hinausgetrieben sein willst, so mußt du bei einem hypothetisch angenommenen, unbewiesenen Satz Halt machen, braucht man sich nicht einschüchtern zu lassen, wenn man weiß: daß gewisse unbeweisbare Sätze darum noch keineswegs „hypothetisch" sind, sondern genau so evident, wie der strengst bewiesene Satz, ja die Träger von der Gewißheit aller Beweise. Deutlicher gesprochen: richtig ist an den logischen Tropen der Skeptiker, daß nicht jedes wahre Urteil sich beweisen lasse, falsch, daß diese unbeweisbaren Reste weniger überzeugend wirken als das Bewiesene. Also zunächst ist es nicht richtig, daß jedes Urteil, um als wahr zu überzeugen, sich begründen lassen muß. Es gibt von selbst evidente, beweisunbedürftige Urteile. Das sind all die Urteile, die notwendig von dem unausrottbaren Wahrheitsgefühl im Bewußtsein aller normalen Menschen unmittelbar begleitet werden. Solcher Sätze gibt es sogar eine ganze Menge; aber die Sphäre ihres Inhalts ist ebenso eng, wie die unmittelbare Gewißheit ihrer Wahrheit sicher ist. Die überwiegende Mehrzahl aller Urteile aber, die im Leben wie in der Wissenschaft gefällt werden, ist nicht selbstevident, und kein erkenntnistheoretischer Standpunkt vermag ihnen diese fehlende Selbstevidenz zu verschaffen. Bereits Urteile von der Art: daß Feuer Wasser löscht, die ich etwa während eines Gardinenbrandes im Geiste fälle und nach ihnen mein Handeln einrichte, sind nicht unmittelbar evident; ebensowenig das physikalische Urteil, daß alle Körper von der Wärme ausgedehnt werden. Die ganze Fülle solcher Urteile, ohne die ich in der Erkenntnis weder zu praktischem noch theoretischem Behuf einen Schritt vorwärts käme, muß, um in der Wahrheit gesichert zu sein, bewiesen werden. Nun ist das Ideal, daß jeder

Schluß und Beweis erstrebt: den strittigen Satz zurückzuführen auf absolut unstrittige, d. h. beweisunbedürftige Sätze. Denn Beweisen und Schließen bedeutet im streng erkenntnistheoretischen Sinn: *von der Wahrheit eines Satzes uns dadurch mittelbar überzeugen, daß man ihn nach den logischen Axiomen aus Sätzen gewinnt, deren Wahrheit uns unmittelbar gewiß ist.* Unmittelbar gewisse Sätze sind Sätze, bei denen wir uns unmittelbar bewußt sind, daß sie sich mit allen Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen im Einklang befinden; mittelbar gewisse Sätze sind Sätze, bei denen wir uns erst durch die Ableitung aus unmittelbar gewissen Sätzen bewußt werden, daß sie mit allen Denkgesetzen und Erfahrungen im Einklang sind. Denn es ist ein Gesetz unsres Denkens, daß mit dem Grund die Folge gegeben ist, daß aus wahren Sätzen nur wahre Sätze folgen können, oder daß alle Sätze, die aus solchen folgen, die mit Denken und Erfahrung im Einklang sind, gleichfalls mit Denken und Erfahrung im Einklang stehen müssen. So endet kein logisch streng gültiger Schluß, wenn man ihn zur Quelle zurückverfolgt, in der Unendlichkeit, sondern in der Endlichkeit. Und zwar ist er daselbst in *unmittelbar* einleuchtenden Gewißheiten verankert. Denn alle inhaltlich erfüllten Sätze von etwas weiterem Umfang leuchten nicht von selber ein, müssen also auf jene obersten Grundwahrheiten zurückgeführt werden.

Diesen Grundwahrheiten nun — so verschiedenartig ihre Bestimmung auch vorgenommen wird — sind *sicher* alle Aussagen 1. *über unmittelbare innere Erlebnisse* und 2. *über die den Denkgesetzen konformen, rein formalen Beziehungen zwischen den Vorstellungen* zuzurechnen. Die inneren Erlebnisaussagen sind unmittelbar gewiß; denn sie machen in logisch korrekter Form nur Aussage über uns unerschütterlich verbürgte Erfahrungen, müssen sich also mit allen Tatsachen und Denkgesetzen im Einklang befinden; die formalen, rein logischen Beziehungssätze sind unmittelbar gewiß, denn sie verlaufen konform den Denkgesetzen, ohne über Erfahrungen oder Tatsachen etwas zu behaupten, sind also wiederum notwendig mit beiden Bedingungen im Einklang. Erst eine logisch korrekte Aussage über nicht unmittelbar erlebte Erfahrungstatsachen könnte mit der Erfahrung in Widerspruch geraten und also falsch sein (daher war die doppelte Beziehung auf Denken und Erfahrung in das Wahrheitskriterium notwendig aufzunehmen); während ein mit allen Erfahrungen im Einklang befindlicher Satz

niemals den Denkgesetzen widersprechen kann, weil es antilogische Erfahrungen nicht gibt. Die psychologische Probe auf die beweisunbedürftige Wahrheit solcher Sätze, d. h. auf das unmittelbare Evidenzgefühl, ist jederzeit anzustellen. Die Erlebnisse selbst aber (ein Lustgefühl, eine Sinnesempfindung) als nackte Tatsachen und die logischen Axiome selbst (Satz der Identität usw.) als nackte Funktionen befinden sich zu Erfahrung und Denken in keiner „Beziehung", sind vielmehr selbst Urerfahren und Urdenken und stehen daher jenseits von wahr und falsch. Erst die Aussage: „ich sehe blau, fühle hart", und Aussagen wie: „wenn alle Menschen sterblich sind und wenn Cajus ein Mensch ist, so ist Cajus sterblich" sind solch letzte unerschütterliche Gewißheiten, auf welche es die erschütterlichen zurückzuführen gilt, um auch diese — unerschütterlich zu machen. 3. Aussagen über allgemeine inhaltliche Denk- resp. Anschauungsnotwendigkeiten, wenn es solche geben sollte. Denn diese transzendenten denknotwendigen Bedingungen jeder Erfahrung würden a priori mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen im Einklang stehen. 4. Aussagen über allgemeinste Wertnotwendigkeiten (ethischer, ästhetischer Art), wenn es solche gibt. Denn diese a priorischen Bedingungen aller Werte müßten notwendig und von vornherein mit allen Werten, die in der Erfahrung auftauchen oder von mir beurteilt werden können, im Einklang stehen. Nach dem Warum? bei Aussagen dieser vier Kategorien zu fragen, eine Begründung ihrer Wahrheit zu verlangen, wäre ohne Sinn. Denn wahr sein und das beschriebene Wahrheitsgefühl erregen ist ein und dasselbe. Es gibt keine andre Wahrheit als diejenige, die diesem Gefühl ihr Dasein verdankt. Eine Wahrheit im Gegensatz zu oder unabhängig von diesem Gefühl ist ein hohles Wort, eine Vorstellung, unter der clare et distincte sich nichts denken läßt.

Auf die unter 2. aufgeführten rein formalen Beziehungssätze lassen sich ersichtlich niemals Urteile über die Wirklichkeit oder die Dinge zurückführen, obwohl der Akt des Zurückführens stets an der Hand solcher Sätze geschieht. Denn aus Prämissen, die nur über die Relationen von Gedanken etwas aussagen, sind objektive Erkenntnisse nicht herzuleiten. So bleiben nur die unter 1., 3. und 4. angeführten Stützpunkte allein übrig.

Ließen sich nun die unmittelbaren Erlebnisse (ich sehe jetzt am Himmel einen Blitz; empfinde den Regen auf meiner Hand)

allein als Rückhalt für irgend welche Schlüsse verwenden, oder allenfalls gedeutet, verarbeitet und umgeformt durch die formalen logischen Axiome, so hätte die Skepsis diese Art des Schließens als wohlbegründet anerkennen müssen. Denn da sie die Wahrheit der Aussage über das einzelne individuelle Erlebnis (*τὸ φαινόμενον*) nicht bestritt und auch die Gültigkeit der formalen logischen Axiome nirgends ernsthaft bekämpft hat, so hätte sie auch alles Schließen und Beweisen, ließe es sich auf ein solches logisch verarbeitetes Einzelerlebnis restlos zurückführen, unbeanstandet lassen müssen.

Leider ist nun das Beweisen irgend eines Satzes durch unmittelbare Einzelerlebnisse auch unter Anwendung der formalen Denknormen nicht möglich, oder, wo es das ist, für die Erkenntnis vollständig — überflüssig. Zunächst im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung. Hier läßt sich ein Satz, der selbst kein unmittelbares Einzelerlebnis aussagt, durch unmittelbare Erlebnisse nicht beweisen; und ein Satz, der diese Aussage tut, läßt sich zwar beweisen, bedarf aber, da er von sich selbst einleuchtet, keines Beweises. Aus den Sätzen: ich sehe jetzt am Himmel einen Blitz und ich fühle jetzt auf meiner Hand den nassen Regen, läßt sich gewiß schließen: also empfinde ich jetzt zugleich Nässe und Helligkeit. Aber dieser Satz ist ja nur der Ausdruck eines unmittelbaren Erlebnisses, und ihn beweisen zu wollen, wäre Torheit. Vorausgesetzt wird dabei überdies, daß die Schlußoperation im gleichen Zeitaugenblick, in welchem die beiden Empfindungen gegenwärtig sind, auch vollzogen würde. Denn im nächsten Augenblick wäre ich ja schon auf das Gedächtnis angewiesen, das wiederum nur als unmittelbare Augenblicksaussage (ich erinnere mich jetzt, daß ...), keineswegs aber als (oft täuschende) Aussage über einen früher wirklich gehabten Zustand des Bewußtseins Evidenz bei sich führt. Auch kann ich aus den zwei unmittelbaren Erlebnisaussagen nicht etwa unter Zuhilfenahme des Gedächtnisses schließen: also waren in meinem Bewußtsein einst zwei Vorstellungen zugleich gegenwärtig, oder gar: also begreift der Umfang des menschlichen Bewußtseins jedenfalls mehr als eine Vorstellung. Denn die Begriffe „mein Bewußtsein" als eine Dauergröße, „menschliches Bewußtsein", das „begreifen" als Dauerzustand, gehen weit über den Kreis unmittelbarer, reiner Erfahrung hinaus, bedürfen daher selbst, wie die Existenz ihrer Objekte, der Begründung. Da es sich also beim Beweisen niemals um die Begründung einer Aussage über ein unmittelbares Erlebnis handelt, andrerseits aus Urteilen über unmittelbare

Erlebnisse der Wahrnehmung nur die Wahrheit von Aussagen über unmittelbare Erlebnisse der Wahrnehmung folgen kann, so ist dieser oberste Stützpunkt, als nicht beweisbedürftiger Urgrund aller Beweise, uns entzogen. Die uneinnehmbarste Festung als Hort für die Wahrheit von Urteilen, als letzter Rückhalt von Schluß und Beweis ist unbrauchbar.

Noch könnte man den Posten zu halten und eine große Gruppe von Schlüssen und Beweisen auf reine Erfahrungen zurückzuführen suchen; nämlich alle diejenigen, in denen eine Definition aus zwei gegebenen Definitionen, oder die Zugehörigkeit einer Art zu einer Gattung erschlossen wird. Hier nämlich kann man die ursprünglichen Definitionen und die Gattungsvorstellung als unmittelbare Erlebnisse, nämlich als Willensetzungen ansehen, aus denen ein neues Urteil absolut schlüssig gefolgert werden kann.

Wenn ich z. B. durch Willensetzung alle nicht mehr chemisch zerlegbaren Körper Elemente nenne und alle Schwere und Dichte besitzenden Stoffe Körper, so kann ich schließen:

Ein Ding, das Schwere und Dichte besitzt, heiße ein Körper.
Ein chemisch nicht zerlegbares schweres und dichtes Ding heiße ein Element.

Ein Element ist ein chemisch unzerlegbarer Körper.

Oder:

Alle Tiere, die lebendige Junge zur Welt bringen, nenne ich Säugetiere.
Der Walfisch bringt lebendige Junge zur Welt.

Der Walfisch ist ein Säugetier.

Aber die ganze Hohlheit dieser Schlußarten verbietet es, bei ihnen gegen die skeptischen Tropen Hilfe und Schutz zu suchen. Ins Unendliche wird man hier allerdings nicht hinausgetrieben und bei einer beweisbedürftigen Hypothese endet man auch nicht; vielmehr bei einer keines Beweises bedürftigen θέσις im eigentlichen Sinne des Wortes. Aber das Endurteil, das hier bewiesen wird, liefert weder eine subjektiv- noch objektiv-allgemeingültige Wahrheit, keine Erkenntnis über die Dinge, und zur Beantwortung der ersten skeptischen Grundfrage: wie sind die Dinge beschaffen? trägt es nichts bei. Es ist nicht der Ausdruck für irgend welche Verhältnisse zwischen den Dingen, sondern nur für die formale Willenslogik: Wer den Zweck will, muß die Mittel wollen. Denn im Fall unsres ersten Beispiels, in dem willkürlich gebildete Definitionen

zueinander in Beziehung gesetzt werden, drehe ich mich vollständig im Kreise meiner eigenen Begriffe herum, und die Gewißheit des Endurteils besitzt zwar den höchsten Grad von Gewißheit, bleibt aber ganz in die Sphäre subjektiver Willkür gebannt und gilt nur solange, wie die Willensentschlüsse, über welche die Prämissen Aussage machen, andauern. Über die Existenz von Körpern, Dichte, Schwere, Elemente erfahren wir nichts, und das Endurteil ist genau so gewiß für den so Wollenden, wie das Endurteil: ein Element ist kein Körper, für denjenigen gewiß ist, der durch seinen Willen die erste Prämisse folgendermaßen umformt: ein Ding, das keine Schwere und Dichte besitzt, heiße ein Körper, der zweiten Prämisse aber zustimmt. Denn sowie vernünftige Motive für diese Definitionen vorausgesetzt werden, ist die Definition bereits nicht unmittelbares Willenserlebnis, bedarf selbst der Begründung und kann nie den gesuchten letzten Anhalt für Schließen und Beweisen bieten. So kann man hier füglich von keiner objektiven, noch von einer subjektiv-allgemeingültigen Wahrheit des Urteils reden, die durch den Beweis gesichert sei. Von keiner objektiven: denn das Urteil, das bewiesen wird, macht Aussage nur über ein augenblickliches Ziel meines Wollens, nicht einen Gegenstand des Seins; in seiner ganz korrekten Formulierung wiedergegeben, wurde nur das Urteil bewiesen: das, was ich ein Element nennen will, muß ich einen Körper nennen. Aber auch keine subjektiv-generelle Gewißheit kommt diesem Urteil zu. Denn die beiden Prämissen, die meinen Willen verkünden, sagen nur subjektiv-individuelle, unmittelbare Erlebnisse aus. Für ein Individuum A ist bereits der Willensakt von X nicht mehr unmittelbares Erlebnis. Für A ist auch der Schluß nicht etwa ohne weiteres umformbar in die Erwägung:

X nennt Dinge mit Merkmal a und c Körper.
X nennt gewisse Dinge Elemente.

---

also sind das, was X Elemente nennt, für X Körper.

Hier sind die Prämissen nichts unmittelbar Einleuchtendes mehr; denn sie setzen die Existenz eines andern Willens voraus, die der Begründung bedarf. Nur in der hypothetischen Form: wenn X so und so bestimmte Dinge Körper, gewiße Dinge Elemente nennt, sind für X Elemente Körper, ist das Endurteil allgemeingültig wahr. Aber diese Wahrheit ist entweder eine rein formale, bedeutet nur eine Betätigung der logischen Axiome in beliebiger

Richtung und besagt: wenn die Prämissen wahr sind, ist auch der Schlußsatz wahr, oder, wenn sie mehr sein will, so ist sie nicht erwiesen und verfällt dem *τρόπος υποθετικός*.

In unserm zweiten Beispiel wird allerdings auf die objektive Wirklichkeit in der zweiten Prämisse reflektiert. Aber da die Gültigkeit des Schlußsatzes von der Subsumtion des Subjekts der zweiten Prämisse unter das Subjekt der ersten abhängt, die erste Prämisse aber eine individual-subjektive Willensmaxime ist, so gilt die Konklusion ebenfalls nur für den so Wollenden, und die Conclusio lautet in exakter Fassung: also muß ich den Walfisch ein Säugetier nennen. Nicht aber wird hier etwa die erste Prämisse im Sinn einer allgemeingültigen Aussage über die Dinge genommen: alle Tiere, die lebendige Junge zur Welt bringen, sind Säugetiere. Denn das würde heißen: ihnen kommen Merkmale zu, die auch den anderwärts definierten Säugetieren zukommen; ein Satz, für den die Skepsis mit Recht nach der Begründung fragen und ihn nicht als eine letzte Wahrheit, die keines Beweises bedarf, anerkennen würde.

So ist der Versuch, die objektive Wahrheit von Urteilen aus unmittelbaren Erlebnissen zu beweisen, als gescheitert anzusehen. Ob wir die Erlebnisse der Passivitäts- oder der Aktivitätsphäre, dem Wahrnehmen, dem Fühlen oder dem Wollen (und auf diese Quellen geht jedes unmittelbare Erlebnis zurück), entnahmen, niemals ließ sich ein Urteil, dessen Geltung über den Umkreis des aussagenden Subjekts hinausgriffe, und von den „Dingen“ (in idealistischem oder realistischem Sinne) handelte, gewinnen.

Daraus ergibt sich: um strittige Sätze über objektive Verhältnisse auf unstrittige zurückzuführen, also restlos zu beweisen, ist erforderlich:

1. Die unstrittigen Prämissen müssen Existentialurteile sein, das wirkliche Sein von etwas behaupten, in welchem Sinne man auch immer die Begriffe Sein und Wirklichkeit gebrauchen mag (auch diese Anforderungen stehen jenseits von Realismus und Idealismus); 2. mindestens eine der Prämissen muß über die Augenblickswahrnehmung eines Objekts hinausgehen und allgemeiner Natur sein, d. h. über konstante Objektseigenschaften oder Objektzusammenhänge berichten. Gibt es solche Sätze?

Die räumlich-zeitlichen (mathematischen) Eigenschaften der Dinge und die (physikalischen) Gesetze des kausalen Zusammenhangs zwischen ihnen werden gewöhn-

lich als solche konstante Größen hingenommen. Warum gelten denn die Sätze über die mathematischen Eigenschaften und die kausalen Verhältnisse allgemein, für alle Zeiten, an allen Orten, für alle Menschen, für alle Dinge? Die Konstanz dieser Eigenschaften ist doch selbst kein unmittelbares Erlebnis; also auch die Aussage über sie kein wahres Urteil, das des Beweises nicht bedürfte. Damit aber scheint das ‚Warum' auch hier sich wieder einzunisten und der Jagd ins Unbegrenzte doch nicht zu entrinnen zu sein. Nun — die allgemeine Gültigkeit der Aussagen über mathematische und kausale Verhältnisse läßt sich auf zweifache Weise dartun, deren jede als ein Versuch anzusehen ist, weitere Fragen nach dem Warum abzuschneiden und die Stützen aller Beweise durch letzte Evidenzen sicher zu stellen. Rationalisten wie Empiristen haben sich um die Lösung dieser Aufgabe bemüht. Der Rationalist, soweit er auf der Höhe der Zeit sich bewegt und nicht etwa von angeborenen Vernunftgrundsätzen über das Dasein Gottes, die apriorische Kenntnis bestimmter Kausalverbindungen, eine angeborene fertige Raumvorstellung usw. fabelt, würde dem Skeptiker entgegnen: der Inhalt eines geometrischen Axioms, in einen Satz über einen individuellen Fall aufgelöst, ist ein unmittelbar evidentes Erlebnis und als solches der Diskussion entrückt (zwischen Punkt A und B läßt sich nur die eine Gerade A—B ziehen). Da ich aber keinen einzigen Fall finden oder mir nur anschaulich vorstellen kann, in dem es mehrere gerade Linien A—B gibt, oder in dem Gleiches zu Gleichem nicht Gleiches ergibt, so nehme ich an, daß die räumlichen Verhältnisse entweder objektiv streng gesetzmäßige und real unveränderliche sind und die Erkenntnis eines Verhältnisses für alle gleichen gilt (rationalistischer Realist) oder: daß die räumlichen Beziehungen und ihre Anwendung auf die Wirklichkeit Anschauungsnotwendigkeiten a priori sind (rationalistischer Idealist). Die parallele Erwägung für kausale Verhältnisse leuchtet ein: Da ich mir nicht denken kann, daß ein Ding ohne Ursache existiert, sondern die Annahme eine Denknotwendigkeit ist: daß jedes Ding notwendig da ist, wo es ist, dann ist, wann es ist, so ist, wie es ist, so schließe ich wieder, daß auch die realen Zusammenhänge der Dinge konstante sind (rationalistischer Realist), oder daß ich den Begriff der Kausalität a priori auf alle Erscheinungen notwendig anwende (rationalistischer Idealist). Daher gelten auch die Sätze über die einzelnen Kausalverhältnisse absolut sicher und gewiß, und es ist sehr wohl mög-

lich, Urteile über bestimmte Beziehungen zwischen den Objekten (eine abgeschossene Flintenkugel von der Anfangsgeschwindigkeit v muß im Zeitpunkt z zur Erde fallen) auf absolut gewisse Sätze (hier die Gesetze der Ballistik) zurückzuführen, ohne ins Unendliche getrieben zu werden oder bei einer Hypothese zu landen.

Die Art solcher Beweise für einzelne Werturteile moralischer oder ästhetischer Natur (Lügen ist schlecht — Beethovens Eroica ist schön) ist die gleiche und eine besondere Exposition derselben daher überflüssig.

Der Empirist entrinnt auf andre Weise den logischen Tropen der Skeptiker. Ließe sich die Anschauungsnotwendigkeit bei den räumlich-zeitlichen Verhältnissen, das gar nicht anders Wahrnehmen-können der sinnlichen Phänomene wie unter der mathematischen Gesetzmäßigkeit, zur Sanktion der mathematischen Axiome allenfalls verwenden, wodurch diese jedes Beweises überhoben würden — so vermag die gleiche Erwägung in Bezug auf kausale Beziehungen der Kritik keineswegs standzuhalten. Denn die Regelmäßigkeit des Weltlaufs, die absolute Naturgesetzlichkeit, oder wie sonst man den allgemeinen Kausalzusammenhang aller Erscheinungen bezeichnen will, ist keine Denknotwendigkeit. Die Unregelmäßigkeit und Ungesetzmäßigkeit des Naturlaufs ist weder ein logischer noch ein anschaulicher Widersinn. Daher tun wir gut, mit der Annahme von Denk- und Anschauungsnotwendigkeiten vorsichtiger zu sein und nicht dem Skeptiker, dem die Erschütterung derselben nicht schwer würde, den Sieg zu leicht zu machen. Denn hat man ihm seine Denk- und Anschauungsnotwendigkeiten einmal zerstört, so steht der Rationalist dem Skeptiker gegenüber ziemlich ratlos da; der Empiriker aber, von vornherein die Gewißheitsgrade seiner Erkenntnisse nicht überschraubend, vertritt dem Skeptiker etwa mit folgenden Worten den Weg:

Weil ich unzähligemal gewisse geometrische Sätze oder kausale Zusammenhänge wahrgenommen habe, gibt es mathematisch-naturwissenschaftliche Axiome: als Ausdruck unveränderlicher realer Raum-Zeit-Naturgesetze (realistischer Empirismus), als Ausdruck eines konstanten Raum-Zeit-Bewußtseins, konstanter Verstandeskategorien (idealistischer Empirismus). Und diese Meinung, welche durch die unendliche Anzahl gleicher oder ähnlicher Erlebnisse nahe gelegt wird, verstärkt sich um ein bedeutendes durch die Tatsache, daß diese mir durch die Erfahrung zugetragenen Kenntnisse sich

in weitestem Umfang bestätigen bei willkürlicher und experimental geleiteter Nachprüfung. Ich kann ohne Rücksicht auf die besonderen Umstände stets und überall zwei beliebige Punkte im Raume auswählen, und immer finde ich, daß nur eine Gerade zwischen ihnen möglich ist. Wo auch immer in der Natur zwei Erscheinungen aufeinander folgen und in räumlich-zeitlich stetiger Verbindung und in bestimmtem quantitativem Verhältnis stehen, da kann ich, wenn ich unter beliebigen Bedingungen die erste derselben irgendwo wieder beobachte oder auch künstlich hervorrufe, stets gewahr werden, daß sich auch die zweite sofort einstellt. So steigt die Wahrscheinlichkeit mathematischer und physikalischer Gesetzmäßigkeit auf eine ziemlich hohe Stufe und erreicht ihren Gipfel durch die Möglichkeit: jederzeit von dieser Gesetzmäßigkeit die Anwendung auf die Erfahrung machen und dadurch die denkbar größte empirische Kontrolle bewirken zu können. Das gleiche gilt natürlich caeteris paribus von den Wertnotwendigkeiten der Rationalisten.

Man sieht: die Gewißheit von der Wahrheit eines allgemeingültigen Satzes, durch den alle Begründung und Beweiskraft erst möglich wird, setzt sich hier aus vier Elementen zusammen: letztes Element der Gewißheit sind die einzelnen unmittelbaren Erlebnisse über Raum-, Zeit- und Tatsachenzusammenhänge. Aber durch die logische Erwägung: Beziehungen, welche ungezähltemal in gleicher Weise erlebt wurden, und Beziehungen, die bei beliebiger Variation aller Bedingungen konstant bleiben, sind vermutlich an sich konstant oder für mich konstant — durch diese doppelte Erwägung wird ein Erlebnis nicht in seiner individuellen Einzelheit, sondern in seiner Eigenschaft: beliebig wiederholbar zu sein, als allgemeines gefaßt und sein Inhalt in einen Satz von allgemeiner Geltung umgeprägt. Schließlich verdankt sich die Gewißheit solch allgemeiner Sätze noch der Probe: der erneuten unmittelbaren Erfahrung am beliebigen Einzelfall. Freilich, wo der Empirismus konsequent ist, darf er nur eine wahrscheinliche Geltung seiner allgemeinen Sätze beanspruchen; denn der Schluß von vielen Fällen auf alle, der seinen Erwägungen zugrunde liegt, ist nur ein Schluß von wahrscheinlicher Geltung. Der Empiriker würde also dem Pyrrhoniker erwidern: ins Unendliche werden wir beim Schließen und Beweisen nicht hinausgetrieben. Sondern wir führen strittige Sätze durch Schluß und Beweis auf höchst wahrscheinlich unstrittige zurück. Es gibt keine allgemeingültigen Sätze von höherem Wahr-

heitsgehalt; willst du diese Sätze ihres Wahrscheinlichkeitsgehalts wegen „Hypothesen" nennen, so haben wir nichts dagegen. Aber zwischen Hypothese und Hypothese ist scharf zu scheiden. Deine Behauptung von der Gleichwertigkeit aller Hypothesen geben wir nicht zu; es ist falsch zu sagen: im logischen Regressus sei es ganz gleichgültig, bei welch unbewiesener These ich Halt mache; wenn es überhaupt bei einer unbeweisbaren Behauptung geschehe, könnte man sich ja schon bei der Konklusion als unbewiesener Voraussetzung beruhigen.

Unsre allgemeinen Sätze sind letzte Hypothesen, Ergebnisse der umfassendsten Induktion, deren Wahrheitsgrad sich der Übereinstimmung mit allen Denkgesetzen und allen bisherigen Erfahrungen verdankt. Die beweisbedürftige Konklusion aber, die aus ihnen gezogen wird, bevor sie aus dem allgemeinen Satz abgeleitet ist, ist noch mit gar keiner Erfahrung und gar keinem Denkgesetz als in irgend welcher Übereinstimmung befindlich aufgedeckt, ist also weder als wahr, noch als wahrscheinlich erkannt. Vermag ich aber einem völlig ungewissen Satz durch Reduktion auf jene obersten Urhypothesen höchste Wahrscheinlichkeit zu sichern, so ist diese Begründung doch wohl der Mühe wert.

Aus alledem erhellt: Die Skeptiker haben mit ihren zwei ersten logischen Tropen wieder einen ernsten Stoß gegen das beweisende Erkennen geführt. Die Abwehr hier ist keine leichte Sache. Es stellte sich heraus: 1. daß das letzte Glied in einer strengen Beweiskette, die Aussagen über Objekte begründen soll, um nicht wieder durch ein Warum? in seiner Geltung erschüttert oder als bloße „Hypothese" verketzert zu werden, ein objektiv-allgemeingültiger Satz von unerschütterlicher Gewißheit zu sein habe; 2. daß die sofort einleuchtenden unerschütterlichen Gewißheiten, die Aussagen über individuelle Einzelerlebnisse, nicht direkt verwendbar sind, und auch die allgemeinen logischen Axiome nur als Funktionen dem Prozeß des Reduzierens Geltung verschaffen, aber nicht etwa selbst als rein formale Sätze einem inhaltlich strittigen Satz den letzten Rückhalt zu bieten vermögen; 3. daß erst eine vernünftige Deutung gewisser Einzelerlebnisse über mathematische und kausale Beziehungen (im rationalistischen oder empiristischen Sinne) die Gewißheit oder doch die höchste Wahrscheinlichkeit letzten Sätzen zu sichern und damit den Dispens von der Beweisbedürftigkeit zu erteilen vermögen.

Diese Bemerkungen gelten nur zur Abwehr der skeptischen Untergrabung der stringenten und bis ins letzte Glied hinein absolut zwingenden Beweisführung. Die griechische Skepsis bohrt überall auf den Grund, und, läßt sich die Festigkeit dieses Grundes nicht dartun, mit oberflächlich aufgeworfenen Bollwerken und provisorischen Fortifikationen widersteht man ihr nicht. Denn diese wirft sie gar bald über den Haufen, wenn sie nicht weiß, daß der Gegner sich in uneinnehmbare Festungen zurückziehen kann. Hat er das aber erwiesen, so wird das skeptische Denken sich auch von den kleinen vorgeschobenen Verteidigungsposten fern halten müssen. Daher darf es jetzt ausgesprochen werden, nachdem die grundsätzliche Möglichkeit gezeigt worden, wie Schließen und Beweisen, ohne in der Unendlichkeit oder bei einer dem zu beweisenden Satz gleichwertigen Hypothese zu enden, zu bewerkstelligen ist: daß die meisten Schlüsse im Leben und auch in den Wissenschaften allerdings nicht bei letzten evidenten Gewißheiten, nicht einmal bei letzten Hypothesen, sondern bei provisorischen Hypothesen enden und doch — ihren hohen Erkenntniswert behalten. Die gewöhnlichen Schlüsse und Beweise sind provisorische Reduktionen spezieller Sätze auf allgemeine, wenn letztere gegenüber den ersteren (nicht den absoluten, sondern nur) den höheren Gewißheitsgrad besitzen. Am Vorderreifen meines Fahrrades entströmt die Luft. Es fragt sich, aus welchem Grunde? Ich weiß von früher: nur wenn der innere Schlauch durchlöchert ist, entströmt die Luft. Nun schließe ich, da Luft an meinem Reifen herausströmt: der innere Schlauch hat ein Loch bekommen. Vor dieser Erwägung wußte ich nicht das geringste davon, daß der innere Schlauch ein Loch bekommen haben konnte. Erst mit der Reduktion auf den allgemeinen Obersatz (die psychologisch natürlich nicht in pedantischer Anwendung des logischen Schemas, sondern in der Abbreviatur vor sich geht) steigt die Gewißheit von der Wahrheit dieser Behauptung direkt proportional der Gewißheit des Obersatzes. Nun gilt der Obersatz zwar nur provisorisch-hypothetisch, denn er stützt sich auf eine Anzahl von unmethodischen Erfahrungen und vorschnellen Verallgemeinerungen und übersieht, daß auch ein Fehler am Ventil das Entströmen der Luft zur Folge haben konnte. Trotzdem fördert solch fraglicher Schluß den Fortschritt objektiver Erkenntnis gewaltig. Denn 1. deckt er die mögliche Ursache eines Ereignisses auf und hebt damit den Erkenntniswert einer Behauptung über diese Ursache im einzelnen

Fall (mein Schlauch hat vermutlich jetzt ein Loch). 2. Der Obersatz (immer wenn Luft entströmt, zeigt der Schlauch ein Loch) steigt durch das Mißlingen oder Gelingen der Subsumtion, das durch eine Beobachtung an der Erfahrung (Nachsehen, ob der Schlauch ein Loch bekommen) sich entscheidet, gleichfalls an Erkenntniswert. Denn entweder befestigt sich seine Wahrheit, durch den Zuwachs der Wahrheit für den vorliegenden Fall oder — gleichfalls ein Fortschritt in der Erkenntnis — er stellt sich als falsch heraus und ich werde zur Aufhebung resp. Modifikation des Obersatzes gezwungen. Was hier an einem Beispiel des Alltaglebens gezeigt wurde, vollzieht sich in der Wissenschaft überall dort, wo die Zurückführung einer Aussage auf eine mathematische Gleichung oder auf ein Urteil über ein allgemeingültiges oder doch letztes Kausalverhältnis nicht sofort möglich ist. Dann tritt die Arbeitshypothese in ihr Recht. Auch ihre Rolle besteht für die Erkenntnis des einzelnen Falls zunächst darin, daß diese Erkenntnis deduziert wird aus allgemeinen Sätzen oder reduziert auf allgemeine Sätze höheren Wahrheitsgehalts, d. h. auf solche, bei denen die Anforderungen des Wahrheitskriteriums (Übereinstimmung mit allen Denkgesetzen und allen Erfahrungen) für mein Bewußtsein strenger erfüllt sind als bei dem zu beweisenden Satz. Gibt es aber außerdem noch ein andres Mittel wie das der Deduktion oder der Reduktion, um die Wahrheit eines speziellen Satzes zu festigen — etwa die unmittelbare Evidenz durch gewöhnliche Erfahrung oder Experiment — so steigt zugleich damit unsre Einsicht in die Wahrheit oder Unwahrheit einer Arbeitshypothese, und ein doppelter Zuwachs an Erkenntnis ist die Folge. So stützen sich Schlußsatz und Obersatz immer gegenseitig in der Förderung der Erkenntnis bei allen Schlüssen, die auf Hypothesen beruhen. Durch die Zahl der Einzelsätze, die sich auf einen allgemeinen Satz zurückführen lassen, wächst der Wahrscheinlichkeitsgrad einer Hypothese und mit diesem wächst die Sicherheit der Erkenntnis eines aus ihr abgeleiteten Satzes.

So erhellt auch von hier, aus den unteren Regionen des Wissens, die Fehlerhaftigkeit der skeptischen Behauptung von der Gleichwertigkeit aller Hypothesen. Denn abgesehen davon, daß man für die strengsten und vollendeten Schlüsse auf evidente Thesen (nach Ansicht der Rationalisten) oder doch auf letzte, durch methodische Beobachtung des Gesamtgebiets der bisherigen Erfahrung gestützte Hypothesen zurückgeht, ist es auch für die

alltäglichen Beweisarten im Leben und in der Wissenschaft von höchster Bedeutung, ob ein strittiger Satz nur auf sich selbst oder auf in viel geringerem Grade strittige Sätze zurückgeführt wird. Auch hier hat der Radikalismus mit seinem „Alles oder Nichts" die Skepsis das Wesen des wissenschaftlichen Fortschritts durch approximative Annäherung an die Wahrheit übersehen lassen; übersehen lassen, daß dieser Fortschritt nicht so sehr in der Reduktion einzelner Sätze auf absolut wahre, sondern in gegenseitiger Stützung wahrscheinlicher Sätze besteht; daß dieser Fortschritt weit mehr ein quantitativer als ein qualitativer ist; daß er in der Auffindung mannigfaltiger, einander gegenseitig im Wahrheitsgehalt hebender Urteile, nicht so sehr in der Stärkung des Wahrheitsgehalts weniger Urteile besteht; daß er mehr in der Eroberung von 90% Wahrheitsgehalt für 1000 Fälle, als von 100% für drei Fälle zutage tritt.

Immerhin dürfen wir niemals vergessen, daß alle provisorischen Hypothesen, mit denen das gewöhnliche und das wissenschaftliche Erkennen im größten Umfange arbeiten, haltlos in der Luft schweben würden, wenn sie nicht an jenen letzten Hypothesen axiomatischen Charakters ihr Musterbild stets vor Augen hätten. Es zu erreichen bleibt freilich in all den Wissenschaften, deren Ergebnisse sich nicht auf mathematische Gleichungen oder mathematisch ausdrückbare Kausalverhältnisse beziehen, ein unerfülltes Ideal. Aber die Annäherung an dasselbe kann angestrebt werden; und dieses Streben wird nicht vernichtet, weil die Skepsis — aber zu Unrecht — gezeigt zu haben glaubte: dies Ideal sei ein in sich unmögliches.

Der dritte und letzte Einwand von elementarer Wucht, der gegen die erkenntnisfördernde Kraft aller logischen Begründungen sich richtet, ist der Vorwurf der Zirkelbewegung. Unter einem Zirkelschluß versteht man allgemein jene fehlerhafte Beweisform, nach der zwar der Schlußsatz durch die Voraussetzungen, zugleich aber die Voraussetzungen durch den Schlußsatz gestützt werden sollen. So ist das Skelett des Cartesischen Gottesbeweises — was immer man auch zu dessen Rechtfertigung sagen mag — ein Muster sich im Kreise drehender Begründung. Denn auf ein dürres Schema gebracht, zeigt er folgende Struktur:

Was clare et distincte erkannt wird, ist wahr.
Gottes Dasein wird clare et distincte erkannt.

Gott existiert.

Nur wenn Gott (als ein wahrhaftiges, gütiges Wesen) existiert, ist alles, was clare et distincte erkannt wird, wahr.
Gott existiert.

Was clare et distincte erkannt wird, ist wahr.

Hier wird aus dem Satze „subjektives Evidenzgefühl verbürgt objektive Wahrheit" das Dasein Gottes, und aus dem Dasein Gottes die Gleichung: absolut evidente Urteile = wahre Urteile gefolgert. Niemand wird sich vor dem Ergebnis solchen Beweisverfahrens beugen. Und nun behauptet die Skepsis: es gibt gar kein andres Beweisverfahren! Jeder Schluß, jeder Beweis, jede Begründung stürzt notwendig in die Falle der Diallele. Ist das wahr?

Läßt man die heute noch existenzfähigen Richtungen dabei zu Worte kommen, d. h. allein diejenigen Aussagen, welche wissenschaftlich heute noch möglich oder auch wirklich sind, so wird zunächst der moderne Rationalismus Kantischer Färbung das skeptische Argument einfach nicht gelten lassen. Man kann, würde er entgegnen, allerdings Sätze von objektivem Wahrheitsgehalt begründen, ohne sich dabei im Kreise zu drehen (von den rein formalen Subsumtionen einzelner Exemplare unter eine durch Willensetzung bezeichnete Gattung oder von Prädikaten unter einen willkürlich definierten Begriff dürfen wir bei dem Ernst der Lage wohl absehen; denn die Geltung solcher Beweise verharrt in der Sphäre des individuellen Subjekts). Alle Prämissen, die mathematische oder kausale Gesetzmäßigkeit an der objektiven Welt zum Ausdruck bringen, sind a priori allgemeingültiger Natur. Daher bedürfen wir nicht des Einzelfalls aus der Erfahrung zu ihrer Stütze, und dieser kann, ohne daß eine petitio principii dabei statt hat, durch solche Prämissen zwingend bewiesen werden. Daß eine Brücke bestimmter Konstruktion unter der Last β einstürzen oder nicht einstürzen wird, ist absolut gewiß (Rechenfehler und etwa mitsprechende, aber noch nicht ermittelte Kausalverhältnisse in Abzug gebracht). Es kann also der Satz, daß ein Artilleriegeschütz A von der Last β beim Passieren der Brücke abstürzen oder nicht abstürzen wird, mit Hilfe der obigen Prämisse stringent begründet werden. Aber die Begründung des Obersatzes bedarf ihrerseits nicht etwa der Unterstützung durch das Urteil: Artilleriegeschütz A vermag die Brücke nicht zu passieren; sondern er kann Hunderte von Jahren vor der Existenz dieses Geschützes gefunden

und ausgesprochen sein, als Konsequenz der mechanischen Gesetze, der Bewegungsgesetze materieller Größen. Das gleiche gilt von den mathematischen Relationen; nicht nur in ihrer formalen Bedeutung für die subjektive Raumanschauung, sondern auch dort, wo sie übergreifen in das Reich objektiver Begebenheiten. Die mathematischen Berechnungen zur Ermittlung der Tragfähigkeit der Brücke und der Last des Geschützes, die nicht nur auf eine fiktive Brücke, ein fiktives Geschütz, sondern auch auf die wirkliche Brücke, das wirkliche Geschütz anwendbar sind, drehen sich keineswegs im Zirkel. Ihre Ergebnisse beruhen, verfolgt man sie bis zu den letzten Stützpunkten, auf den geometrischen und arithmetischen Axiomen; diese aber keineswegs auf jenen Ergebnissen. Daß keine kürzere Verbindung als die Gerade zwischen zwei Punkten (auch in der objektiven Wirklichkeit) möglich ist; daß Gleiches zu Gleichem addiert (nicht nur bei reinen Zahlen, auch bei beliebigen Objekten) Gleiches ergibt, das steht dem rationalistisch gesonnenen Mathematiker a priori fest. Es bedarf also nicht etwa der induktiven Begründung durch alle Erfahrungsfälle, von denen die Momente im Brücken- und Geschützbau einige wären.

Freilich muß der Rationalist sich bewußt sein, daß er dabei nicht nur die Allgemeingültigkeit der formalen Raumanschauung, sondern deren notwendige Geltung auch für alle möglichen Verhältnisse räumlicher Wirklichkeiten fordert. Ähnlich hat er sich bei der Aufstellung allgemeingültiger Naturgesetze bewußt zu sein, daß das Wissen um die reine, inhaltleere Regelmäßigkeit des Naturlaufs noch nicht genügt, um ohne Zirkelbewegung Sätze über Einzelfälle dieser Regelmäßigkeit streng zu beweisen; sondern daß es dazu der Kenntnis von der Gesetzmäßigkeit einzelner und bestimmter Kausalverhältnisse bedarf. Da aber solche, etwa die mechanischen Gesetze, kein Mensch mehr heute aus reiner Vernunft abzuleiten versucht, sondern über ihre Beschaffenheit von der Erfahrung sich belehren läßt, so bleibt dem Rationalisten (schwenkt er hier nicht ab in das empirische Lager) nichts weiter übrig: als irgend eine inhaltliche Bestimmung in seine apriorischen Elemente aufzunehmen, in denen zwar nicht die besonderen Kausalverhältnisse enthalten, aber an deren Hand diese wenigstens zu ermitteln sind; vielleicht die Denknotwendigkeit: alles, was unmittelbar aufeinander folgt und sich räumlich berührt, ist in der Außenwelt immer kausal miteinander verbunden.

Neben mathematischen und kausalen Gesetzmäßigkeiten, auf welche sich, wenn wir auch tatsächlich noch so weit davon entfernt sind, doch grundsätzlich alle Beweise nicht unmittelbar evidenter Sätze, die Dasein und Wirklichkeit betreffen, zurückführen lassen, könnte der Rationalist noch eine gleichfalls vorhin schon erwähnte Aussagen-Gruppe namhaft machen, auf welche Urteile zurückführbar wären, ohne daß sie selbst, vom Standpunkt strengster logischer Ansprüche (nur um diesen handelt es sich ja) durch diese Urteile ihrerseits bewiesen zu werden brauchte. Das ist die Gruppe der moralischen und ästhetischen Gesetzmäßigkeiten. Nimmt man in allen Menschen lagernde Wertungsnotwendigkeiten an, etwa des Inhalts: ich und alle sollen so handeln, daß ihre Motive zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden könnten, oder daß der Sinn des Daseins, der Wille Gottes, das Glück der Menschheit u. a. dabei gefördert würde, so ist damit wieder eine Quelle gegeben, aus der der Wert von Handlungen, Persönlichkeiten, Gesinnungen, Lebenslagen usw. abfließen kann, ohne daß der Quell selbst (der allgemeine Obersatz), aus dem diese Werte abgeflossen wären, durch den Wert dieser abgeleiteten Einzelgrößen seinerseits gespeist würde. Das Beispiel von der Wohltätigkeit der Straßenbahnen (S. 68) ist hier einschlägig. Wäre z. B. die Verwirklichung des Sinns des Daseins apriorisches Sittengesetz, bestünde dieser Sinn im Aufstieg zu immer höherer Vergeistigung auf den Stufen biologischer und historischer Evolution, gehörte dazu die Förderung der Kultur und zur Förderung der Kultur die zunehmende Ausbildung der Technik und der Verkehrsmöglichkeiten (alles doch gewiß keine aus der Luft gegriffenen Behauptungen) — so wäre die Wohltätigkeit oder der Wert der elektrischen Straßenbahnen erwiesen, ohne daß durch ihn der Wert aller Verkehrserleichterungen erwiesen wurde. Erweitert man nun das Bereich apriorischer Urteile auch auf die ästhetischen Werte, so gewinnt man einen Riesenkreis von Aussagen über Einzelwerte, die ohne Zirkel begründet werden können und deren strenge Beweisbarkeit wohl den Menschen am innerlichsten interessiert. Freilich muß auch die Begründung solcher Werturteile mannigfach in die Wirklichkeitsbezirke übergreifen, so in der Frage: was denn die Kultur fördert? so daß eine logisch absolut durchsichtige und zugleich völlig schlüssige Beweiskette für ethische und ästhetische Werturteile der Naturgesetzmäßigkeit in apriorisch gegebener Form als Stütze nicht entbehren kann und ein Beweis für den Wert

eines Geschehnisses stets einen Einschlag von Kausalschlüssen in sich aufnehmen wird.

Anders der Empirist. Ihm stehen ja die allgemeinen Sätze über mathematische, naturgesetzliche und Wertnotwendigkeiten nicht a priori fest, sondern sind auf induktivem Wege ermittelte Einsichten. Nun wären diese Einsichten nur dann völlig gewiß, wenn sie auf vollständiger Induktion beruhten. Wäre also der Satz: eine Brücke dieser Konstruktion stürzt unter der Last β zusammen, ein induktiv gefundener Satz und doch von der höchsten Gewißheit (also nicht etwa aus anderen induktiv gefundenen Sätzen deduziert; in der Wirklichkeit würde dies wohl der Fall sein, wodurch aber das Problem nur zurückgeschoben und allenfalls das Beispiel, nicht aber die Lösung abzuändern wäre) — so müßte von allen Lasten β, also auch vom Artilleriegeschütz A, beobachtet worden sein, daß unter ihnen die Brücke stets einstürzt. Dann würde allerdings der Empirist, der erst die Tragfähigkeit der Brücke aus dem Einsturz unter der Last des Geschützes und darauf das Einstürzen unter der Geschützlast aus der Tragfähigkeit folgerte, sich vollständig im Kreise drehen. Ebenso würde jedes geometrische, jedes arithmetische Axiom, dessen sich der philosophisch-empiristische Ingenieur zur Berechnung der Stärke der einzelnen Brückenpfeiler usw. bedient, seinerseits bei vollständiger Induktion nur durch die einzelnen Fälle, die jetzt aus ihm abgeleitet werden, mitbewiesen worden sein. Und auch der Wert aller Verkehrserleichterungen, aus dem der Wert der elektrischen Straßenbahnen sich herleitete, könnte auf solche Art nur durch den Wert aller Verkehrserleichterungen und also auch der Straßenbahnen (als einer dieser Erleichterungen) eingesehen werden.

Trotzdem verfällt die empiristische Beweismethode, wo sie sich ihrer eigenen Grenzen und Tragweite bewußt ist, niemals der Diallele. Denn sie wird den allgemeinen Obersatz ja immer nur auf Fälle anwenden, durch die der Obersatz nicht selbst mit bewiesen wurde, von denen man aber wissen will, ob der Obersatz auf sie anwendbar ist. Freilich ist die allgemeine Regel über die objektive Wirklichkeit dann immer nur unvollständig induziert. Aber dafür wurde ein vorher ganz ungewisser Satz über die objektive Wirklichkeit (oder Wertverhältnisse), wie daß Artilleriegeschütze eine Brücke passieren können oder gewisse kulturelle Einrichtungen wertvoll und zu fördern sind, zur höchsten Wahrscheinlichkeit emporgeschnellt und aus der Nacht der Unsicherheit in das klare Tages-

licht, wenn auch nicht in den vollen Sonnenglanz erhoben. Leben wie Wissenschaft bieten eine überwältigende Fülle von Beispielen, aus denen die Wichtigkeit eines derartigen Erkenntnisprozesses erhellt. In allen Voraussagen über die Zukunft haben wir ja mit Fällen zu tun, die weder in die Induktion für eine allgemeine Regel aufgenommen, noch selbst direkt beobachtet sein können. Hier ist also für den Empiristen eine Ableitung aus allgemeinen, aber unvollständigen Induktionsergebnissen das einzige Mittel, um überhaupt eine logisch haltbare Aussage über zukünftige Ereignisse zu machen. Welch ungeheure Rolle aber gerade solche Aussagen in den wissenschaftlichen Erkenntnisprozessen der Physik, Chemie, Medizin usw. spielen, ist bekannt. Ob der Naturforscher eine neue Substanz gewinnt, indem er die Stoffe, mit denen diese bisher nur in der Synthese vorkam, Verbindungen mit andern Stoffen eingehen läßt und so auf analytischem Wege die gesuchte Substanz rein erhält, im Vertrauen: daß die Stoffe nach den induktiv ermittelten Gesetzen sich auch diesmal wieder verbinden werden; ob der Mediziner ein Antitoxin erfindet, vertrauend, daß die Abscheidungsprodukte der Bakterien auch diesmal eine bakterientötende Wirkung haben werden — stets handelt es sich um die Deduktion neuer Einsichten aus unvollständig induzierten Sätzen ohne Diallele; und den hohen Erkenntniswert dieser Operation kann kein Besonnener verkennen. Auch strömen aus den Ereignissen des gewöhnlichen Lebens die drastischsten Beispiele besonders reichlich zu, an denen die Wichtigkeit empiristischer Beweise, sowie deren Vermeidung der Zirkelbewegung, auf den ersten Blick deutlich zu ersehen ist: daß Feuer den menschlichen Leib zerstört, ist vom rein empirischen Gesichtspunkt ein unvollständig induzierter, also nicht völlig gewisser Satz. Wollte man nun im gegebenen Fall sich dadurch abhalten lassen, die Flammen an den brennenden Kleidern seines Kindes zu löschen, um erst die Bestätigung des Satzes auch durch diese Erfahrung abzuwarten, so würde die Reue über solch unsinniges Vorgehen einem den Wert aus unvollständiger Induktion gewonnener Erkenntnisse gründlich fühlbar machen. Also die Skepsis hat insofern recht: wenn der Empirist aus vollständig induzierten und empirisch ganz gewissen Sätzen Einsichten zu beweisen sucht, so dreht er sich dabei im Kreise. Da ihm das aber gar nicht einfällt, noch (wegen der prinzipiellen Unmöglichkeit vollständiger Induktion) einfallen kann, so verstrickt er sich nicht



in die ihm gelegten Schlingen und gewinnt trotzdem wertvolle neue Erkenntnisse.

Eng verwandt, aber nicht zusammenfallend mit der These: jeder Schluß ist ein Zirkelschluß, jeder Beweis ein Zirkelbeweis, ist das skeptische Aperçu von der Überflüssigkeit aller Syllogismen. Da nämlich der Schlußsatz oder das Beweisergebnis stets in den Prämissen bereits enthalten sei, so diene die ganze, schwerfällige Operation nur dazu: was die Prämissen schon in sich bergen, noch einmal zutage zu fördern. Oder in skeptischer Redeweise: sind die Prämissen *πρόδηλα*, so kann der durch sie bewiesene Satz kein *ἄδηλον* sein. Diese Auffassung, daß jede Konklusion implicite in den Prämissen stecke und daher, wer diese kenne, jene gar nicht erst zu entwickeln brauche, hat etwas ungemein Überzeugendes und Verführerisches. Manch bedeutender Denker hat sich ihr ergeben und Männer wie Bacon und Mill haben unter diese skeptische Kriegserklärung ihren Namen gesetzt. Doch ist der Einwand, alle Begründungen nicht selbstevidenter Behauptungen über die Wirklichkeit seien rein analytischer, nicht synthetischer Natur, seien bloß logische Erläuterungs-, aber niemals Erweiterungsprozesse, mehr glänzend als wahr. Wieder sind es die mathematischen und kausalen Urteile über die seiende Welt, die Werturteile über die seinsollende Welt, auf die letzten Endes alles strenge Begründen zurückzuführen ist, an denen man auch hier die Haltbarkeit des skeptischen Einfalls zu prüfen hat. Um aber ermüdende Schwerfälligkeit zu vermeiden, seien an einem einzigen Beispiel, der moralischen Wertungsphäre entnommen, die möglichen Lösungen des Problems entwickelt. Die stillschweigende Übertragung des Ergebnisses auf alle übrigen Beweisaufgaben macht keine Schwierigkeit. Das corpus delicti sei durch den Schluß vertreten:

Handlungen, deren Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignet, sind gut.
Wahrheitsagen unter den eben eintretenden unvorhersehbaren Umständen ist eine solche Handlungsweise.

Wahrheitsagen im gegenwärtigen Falle ist gut.

Noch einmal vertreten Rationalisten und Empiristen dem Gegner den Weg. Dem Rationalisten steht der Obersatz, das Kantische Sittengesetz, a priori fest. Daß aber jetzt die Wahrheit zu sagen eine allgemeingültige Handlungsweise ist, war in dem Obersatz noch gar nicht enthalten, ehe ich die Erwägung anstellte, daß sie

es sei. Denn die Umstände waren ja vorher noch gar nicht eingetreten, die dieses Enthaltensein erst ermöglichten. Was also die Skepsis eigentlich meint: daß der Obersatz laute, allgemeingültige Handlungen, d. h. Handlung a, b, c, d usw., unter denen Wahrheitsagen im gegenwärtigen Fall eine ist, sind gut; und daß dadurch der ganze Beweis für den Wert des Wahrheitsagens im vorliegenden Fall überflüssig werde, das träfe nur für einen allumfassenden Verstand zu, der nicht nur Kants allgemeines Sittengesetz in sich bergen, sondern auch alle die Erfahrungsfälle, die noch gar nicht eingetreten sind, im voraus wissen würde. Für den Menschen aber ist der Schlußsatz weder objektiv (als wirklich), noch logisch (als wahr) in dem Obersatz früher begriffen, als er aus diesem gewonnen wurde. Nicht objektiv: denn Wahrheitsagen im gegenwärtigen Fall konnte nicht vor der Wirklichkeit des Falles objektiv gut sein; nicht logisch: denn die Wahrheit des Satzes: in einem unvorhersehbaren Fall (und die Existenz unvorhersehbarer Fälle wird auch der Rationalist nicht ableugnen) aufrichtig zu sein, sei gut, konnte für den Menschen gleichfalls nicht eher bestehen, als der betreffende Fall eingetreten war. Aber ein Satz, der für den Menschen früher nicht wahr sein konnte, war es auch in der Tat nicht. Denn ein andres Erkennungszeichen der Wahrheit, als das beschriebene Evidenzgefühl erregen zu können, besitzen wir nicht. Nun schließen wir auch oft, wo der Lauf der Natur es ermöglicht, über die Wahrheit eines Satzes klar zu werden, und also die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes schon tatsächlich besteht, auch da schließen wir aus allgemeinen, als wahr erkannten Obersätzen auf die Wahrheit des Schlußsatzes; etwa daß eine längst geschehene Handlung gut oder schlecht sei. Hier ist der Schlußsatz objektiv und logisch in unsrer ersten Prämisse enthalten. Trotzdem behält der Syllogismus seinen großen Erkenntniswert. Denn wir waren noch gar nicht darauf aufmerksam geworden, daß die Handlungsweise im vergangenen Falle nicht allgemeingültig, also schlecht sei. Hier ist zwar mit dem Grunde die Folge gegeben, und von dieser objektiv-logischen Seite hätte die Skepsis recht, die Überflüssigkeit des Syllogismus zu behaupten; aber zugleich ist, zur Erweiterung meiner Erkenntnissphäre, mit dem Grunde die Folge mir aufgegeben; und unter diesem subjektiv-psychologischen Gesichtspunkt hat sie unrecht, den Syllogismus zu verwerfen, solange diese Aufgabe nicht gelöst ist. Denn das Suchen und Finden der Folge vollzieht sich

an der Hand des Syllogismus. Also: die Konklusion eines Schlusses über objektives Geschehen steckt niemals und in keiner Weise in den Prämissen, wenn dieselbe über Tatsachen, die nicht vorausgesehen oder gewußt werden konnten, vermöge der Prämissen berichtet. Die Konklusion steckt in den Prämissen objektiv und logisch, aber nicht für das erkennende (auch nicht das rationalistisch gesonnene) Individuum, wenn sie tatsächlich nicht gewußt wurde, so daß die Kenntnis ihres Inhalts erst aus den Prämissen gewonnen werden konnte. Im ersten Fall konnte die Wahrheit eines Satzes erst durch den Schluß und nicht schon aus der obersten Prämisse erkannt werden; im andern Fall wurde sie erst durch den Schluß erkannt. Beidemal, wenigstens grundsätzlich, ist sie absolut zwingend zu erweisen.

Und nun zum Empiriker. Für ihn ist der allgemeine Satz „Handlungen, deren Maxime usw., sind gut", a posteriori und induktiv bestätigt. Ist die Induktion vollständig, so ist auch der Wert der Handlungsweise im vorhergesehenen, gegenwärtigen Fall darin enthalten; die Skepsis wäre im Recht, die Überflüssigkeit solcher Beweise zu betonen. Diese Sachlage wird niemals eintreten. Eine die Fülle der allgemeingeltbaren Handlungen erschöpfende Induktion ist wegen der notwendigen Vernachlässigung aller zukünftig möglicherweise eintretenden Handlungen unmöglich. Hätte aber eine bestimmte Handlung bei der Induktion berücksichtigt werden können, so würde der induzierende Empiriker ihren Wert nur dann aus dem Obersatz erschließen, wenn dieser Wert beim Aufbau der Induktion noch keine Berücksichtigung gefunden hätte. Sonst müßte er allerdings beim Syllogismus „verlieren, statt zu gewinnen", weil er statt der allgemeinen Regel einen einzelnen Fall setzte, der schon in dieser Regel enthalten war. „Die einzig fruchtbringende Anwendung des subsumierenden Syllogismus besteht aber darin, daß wir ihn gerade auf solche Fälle anwenden, die zur Aufstellung der allgemeinen Prämisse nicht gedient haben. Selbst an manchen der herkömmlichen syllogistischen Beispiele läßt sich das leicht erkennen. Den Satz „alle Menschen sind sterblich" auf die bereits gestorbenen Menschen anzuwenden, würde freilich ein ziemlich unnützes Beginnen sein. Aber wenden wir nicht diesen Satz fortwährend an auf uns und unsre noch lebenden Mitmenschen? Und wie anders würde es in der Welt aussehen, wenn nicht unsre ganze Lebensführung unter der Herrschaft dieses Syllogismus stünde!" (Wundt.) Was folgt aus alledem

für Beweise rein empirischen Charakters? Daß, wo die Konklusion in der allgemeinen Prämisse steckte (objektiv, logisch und psychologisch), nämlich bei vollständiger Induktion, der Beweis zwar völlig zwingend, aber wegen der Unerfüllbarkeit seiner Voraussetzung unmöglich und selbst bei Annahme der Erfüllbarkeit jedenfalls — überflüssig wäre; daß, wo die Konklusion nicht in der allgemeinen Prämisse steckt, (wenn sie auch objektiv und logisch in ihr enthalten sein könnte, für mein erkennendes Bewußtsein aber nicht enthalten ist), nämlich bei unvollständiger Induktion, der Beweis möglich ist, auch nicht überflüssig, aber sein Ergebnis nie völlig gewiß ausfällt. Gilt doch der allgemeine Obersatz nur innerhalb der empirisch-induktiven Genauigkeitsgrenzen, und das gleiche muß von dem auf ihn zurückgeführten und so durch ihn erwiesenen Urteil gelten.

Unter den spezifisch wissenschaftlichen Methoden, als der Anwendung der Vernunftoperationen zu gelehrten Zwecken, waren von der Skepsis vor allem die Induktion und die Definitionen einer scharfen Kritik unterzogen worden.

Die skeptische Erwägung, durch die alle Induktion ins Wanken geraten sollte (σαλεύεσθαι), ist in ihrem innersten Kern eine unbestreitbare und längst anerkannte, auch auf den vorigen Seiten dauernd angewandte Wahrheit. Unvollständige Induktion ist unsicher (ἀβέβαιος) „da stets die Möglichkeit besteht, daß von den in der Induktion beiseite gelassenen Einzelfällen, irgendeiner sich der allgemeinen Regel nicht fügt (τῷ καθόλου ἐναντιοῦσθαι)“; vollständige ist unmöglich, „da die Einzeldinge unendlich sind und unbegrenzt“. Wir werden es später, beim Skeptizismus der modernen Positivisten, ausführlicher zu begründen haben, was den knappen Sätzen der Pyrrhoniker entsprechend hier auch nur knapp gesagt werden soll: Alle Versuche, induktiven Ergebnissen, solange sie rein als solche sich darbieten, die vollständige βεβαιότης zu verschaffen, sind als gescheitert anzusehn. Ein noch so gut induzierter Satz erlangt niemals absolute Gewißheit, denn ich kann mir von ihm niemals bewußt werden, daß er mit allen Erfahrungen sich im Einklang befindet, daß er im strengen Sinne des Wortes also wahr ist. Greifen wir auf unser altes Beispiel zurück, in dem der Satz „alle Pferde haben eine Blutwärme, die sich innerhalb bestimmter Temperaturgrenzen bewegt“ als ein induktiv gewonnener gelten sollte. In dieser Eigenschaft wäre der Satz zunächst absolut gewiß und wahr, wenn „alle Pferde haben

warmes Blut" als brachylogischer Ausdruck stände für „alle bisher beobachteten Pferdeexemplare hatten warmes Blut". Allerdings wäre in dieser Einschränkung das Urteil als Erkenntnis allgemeiner Natur gänzlich wertlos; es überschritte nicht den Kreis unmittelbarer Erlebnisse oder Erinnerungen an solche; sein Inhalt ist eine bloße Wiederholung der Einzelbeobachtungen in abstrakterer Form. Weder ist es in dieser Fassung geeignet, irgend einen nicht selbst evidenten Satz über objektive Verhältnisse zu beweisen, d. h. evidenter zu machen, noch einer Voraussage in die Zukunft als Basis zu dienen; noch einzugehen als Bestandteil in das System wissenschaftlicher Erkenntnisse. Nun würde die Induktion als wissenschaftliche Methode von den ihr vorausgehenden Beobachtungen gar nicht verschieden und also von keinem selbständigen Nutzen sein, wenn sie weiter keine Einsicht abwürfe als die (Gedächtnisschwankungen abgerechnet) allerdings gewisse Aussage: ich habe die und die Erlebnisse gehabt, die und die Beobachtungen gemacht. Aber der vorsichtigste Empiriker glaubt sich zu weitergehenden Folgerungen berechtigt. Er beansprucht nämlich für den Satz „alle Pferde haben warmes Blut" je nach der Technik seiner Induktion im betreffenden Falle mehr oder minder gewisse Geltung; und zwar nicht für den Satz in der brachylogischen Ausdeutung, sondern für den Satz in wörtlichem Sinne, nach dem „alle Pferde" alle wirklichen, möglichen, zukünftigen, vergangenen begreift; gleichgültig, ob die Blutwärme bei ihnen gemessen wurde oder nicht. Wie kommt der Empirist zu diesem Anspruch, der dem Laien so selbstverständlich erscheint, dem Philosophen aber seit Hume eines der schwierigsten Probleme seiner Wissenschaft bedeutet? Die Annahme: wenn in vielen Fällen die gleichen Merkmale a, b, c usw. (= die Pferdemerkmale) mit dem Merkmal bestimmter Blutwärme verbunden waren, so werden auch in allen übrigen Fällen diese beiden Merkmalgruppen aneinander gebunden sein, ergibt sich nicht einfach aus der Beobachtung der „vielen Fälle". Sondern dieser Annahme liegt eine gewichtige Voraussetzung zugrunde: die Gleichmäßigkeit des Naturlaufs oder die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Nach dieser Voraussetzung ist dasjenige, was oft miteinander verbunden war, immer miteinander verbunden. In der Tat geht, wie der Heros der modernen Induktionsmethodologie eindringlich hervorhob, in jede strenge Induktion, welche die Eigenschaft beobachteter Fälle zur Eigenschaft aller gleichen oder ähnlichen, aber nicht beobachteten Fälle

erhebt, diese Voraussetzung gewissermaßen als oberste Prämisse ein, so daß unser Beispiel in logischer Durchsichtigkeit lauten würde:

Was oft miteinander verbunden war, ist immer miteinander verbunden.
Blutwärme von Temperatur x ist oft mit den Pferdemerkmalen verbunden.

Alle Pferde haben warmes Blut.

Aber, wird man einwenden, das ist ja die versteckte Flucht ins rationalistische Lager. Denn die Voraussetzung, durch welche die Induktion erst ermöglicht und den Einzelbeobachtungen eine über ihre eigene Sphäre hinausgreifende Erkenntnisbedeutung verliehen wurde, ist ja eine Denknotwendigkeit, ein apriorischer Satz, das allgemeine Gesetz der Kausalität in etwas ungewöhnlicher Formulierung! Und die ganze Induktion hat sich in eine Deduktion aus einem völlig gewissen denknotwendigen Satz verwandelt. Das Urteil über die Warmblütigkeit der Pferde ist jetzt nicht mehr aus einzelnen Beobachtungen als allgemeines Ergebnis induziert, sondern aus einem viel allgemeineren Satz als dessen spezielle Folge deduziert. Die Beobachtungen spielen zwar noch die gleiche Rolle wie vordem, da man sich über das, was oft miteinander verbunden ist, nur durch Beobachtung der Erfahrung unterrichten kann; aber der eigentliche Nerv des Induzierens ist durchschnitten und der skeptische Knoten, wie unvollständige Induktion sichere Erkenntnis allgemeiner Sätze verschaffen könne, nicht gelöst, sondern zerhauen. Darauf würde der Empirist entgegnen: keineswegs. Denn die Annahme von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs ist selbst das Ergebnis einer Induktion, aber sie ist unter allen Induktionen die allgemeinste und gewisseste. Sie ist die Sanktion, unter der sich alle einzelnen Induktionen vollziehen. Daß unter gleichen Umständen gleiche Erscheinungen, unter gleichen Bedingungen gleiche Wirkungen eintreten, hat die Erfahrung millionenfach bestätigt, die Erfahrung des Lebens in allen ihren Teilen, die Erfahrung der Wissenschaft in allen ihren Zweigen. Und wenn ich andrerseits diese Voraussetzung, zu der mich objektiv die überwältigende Masse von Erfahrungen, subjektiv der „Trieb nach Verallgemeinerung" (Mill) oder der Zwang der Assoziation (Hume) fast gewaltsam drängt, nun wieder der Gewinnung neuer Einsichten zugrunde lege, so sehe ich diese Einsichten von der Erfahrung stets bestätigt und damit jene Urhypothese durch das

Gelingen ihrer Anwendung immer stärker bekräftigt. Aber absolut gewiß ist auch diese Urhypothese nicht; denn sie steht nicht mit allen, sondern nur mit unendlich vielen Erfahrungstatsachen im Einklang; das unausrottbare Evidenzgefühl heftet sich nicht an sie, und das Wahrheitsgefühl wird zum Wahrscheinlichkeitsgefühl herabgestimmt.

Die Technik der Induktion, auf die näher einzugehn, hier noch nicht der Ort ist, besteht im wesentlichen darin, herauszufinden: **was** eigentlich oft miteinander verbunden ist. Diese Forderung birgt ein qualitatives und ein quantitatives Moment in sich. Mit der immer reineren Herausarbeitung des qualitativen, der immer umfassenderen Berücksichtigung des quantitativen Moments steigt direkt proportional der Erkenntniswert einer Induktion. So handelt es sich im obigen Beispiel darum, zu untersuchen: a) ob wirklich die Pferdeeigenschaften mit der Warmblütigkeit verbunden sind, und nicht etwa die Warmblütigkeit der Pferde durch ganz andre Umstände, die nur zufällig auch in den untersuchten Pferdeleibern sich abspielten (etwa pathologische Prozesse) bedingt ist; dazu bedarf es der, womöglich experimental geleiteten, „isolierenden Abstraktion" von allen Nebenumständen; b) ob an möglichst vielen, oder (um b mit a zu verbinden) an beliebigen Exemplaren die Blutwärme die bestimmten Temperaturgrenzen einhält. Dabei zeigt sich: wo die erstgenannten Bedingungen sehr vollkommen erfüllt sind, die zweitgenannten indirekt bereits miterfüllt, und deshalb direkt mehr oder minder entbehrlich sind. Dieses merkwürdige Verhältnis von qualitativen und quantitativen Induktionskriterien hat seinen Grund darin, daß der Empirist beflissen ist, möglichst viel indirekt zu induzieren, d. h. Sätze, die durch direkte Induktion ziemlich schwach gestützt wären, aus induktiv ermittelten Sätzen von höherer Gewißheit zu deduzieren. Dabei spielt die Zahl der in die Induktion eingehenden Einzelfälle bei der Ermittelung des obersten Gesetzes, des allgemeinen Kausalprinzips die höchste Rolle; sowie aber einmal, wiederum auf quantitativem Wege, die allgemeinsten qualitativen Kriterien dieser Gesetzmäßigkeit ermittelt sind, handelt es sich nicht mehr in erster Linie um die Anzahl, in der bei bestimmten Erscheinungen diese Kriterien erfüllt sind, sondern um den Grad, in dem ihnen, vielleicht nur in einem Falle genügt wird, um die Verallgemeinerung daraufhin zu wagen. So verdankt sich die allgemeine Geltung des Gesetzes „räumlich-zeitlich stetig miteinander verbundene Er-

scheinungen, zwischen denen das Verhältnis der Äquivalenz besteht, sind immer (d. h. kausal) miteinander verbunden" rein quantitativen Momenten, nämlich der dauernden Bestätigung durch die Erfahrung. Dies Gesetz wäre also nach Ansicht des reinen Empirismus per enumerationem gefunden. Alle übrigen Sätze allgemeiner Natur über objektive, äußere Erfahrung ist der moderne Empirist bemüht, auf dieses oberste Gesetz zurückzuführen, um sie an dessen hohem Wahrscheinlichkeitsgehalt teilnehmen zu lassen. Am besten gelingt ihm das bei den mechanischen, physikalischen und chemischen Gesetzen, auf die man wieder die physiologischen, botanischen u. a. Gesetze zurückzuführen sucht. Hier können oft die quantitativen Momente, die Anzahl der Fälle, ersetzt werden durch das qualitative Merkmal der Äquivalenz unter den angegebenen Bedingungen. Ist dies Merkmal auch nur in einem einzigen Fall sichergestellt, so findet der betreffende auf diesen Einzelfall hin behauptete allgemeine Satz seine Stütze am allgemeinen Kausalprinzip für die äußere Erfahrung und ist weiterer Beobachtungen unbedürftig geworden. In den weniger „exakten" Disziplinen muß dann oft wieder die Fülle der Beobachtungen an die Stelle der qualitativen Merkmale treten. Aber auch dort, wo der Empirist durch eine *einzige* Beobachtung einen allgemeinen Satz aus einem noch allgemeineren ableiten konnte, gelang dies nur, weil der Einzelfall ein Merkmal zeigte, daß bei einer Unzahl von Fällen als mit einem bestimmten Verhalten verbunden beobachtet worden war. Daher gibt — man mag gegen die enumeratio sagen, was man will, und noch so oft darauf hinweisen, daß auch der Empirist sich ihrer keineswegs überall bediene — doch schließlich die *Quantität* sich gleich verhaltender Fälle für die Gewißheit eines induktorischen Ergebnisses für den reinen Empiristen den *letzten* Ausschlag. Es erscheint z. B. die Verbindung von Pferdemerkmalen und Blutwärme nicht sogleich als ein Spezialfall des quantitativ am vollkommensten induzierten Kausalgesetzes über Äquivalenz. Man wird also zunächst den Satz von der Warmblütigkeit des Pferdes durch die *Anzahl* der Fälle zu stützen suchen. Gelingt es aber, die Warmblütigkeit als mit bestimmten Oxydationsprozessen verbunden nachzuweisen, die wieder durch die Pferdekonstitution, Atmung, Ernährung usw. bedingt sind, so tritt an Stelle weiterer Enumeration die Deduktion aus dem allgemeinen chemischen Gesetz: Verbrennungsprozesse von bestimmter Art sind mit der Entwicklung einer bestimmten Anzahl Kalorien

kausal verbunden. Dieser Satz brauchte nicht mehr aus der Zahl der Fälle, sondern kann vermöge der isolierenden experimentellen Methoden der Chemie als spezielle Äußerung des Gesetzes aufgezeigt werden: was räumlich und zeitlich sich unmittelbar aneinander anschließt und dem Äquivalenzprinzip genügt, ist kausal aneinander gebunden. Aber dieses Gesetz ist selbst wieder nur der Ausdruck quantitativ reicher Induktion, wie es seinerseits unter dem quantitativ noch reicher induzierten allerallgemeinsten Kausalgesetz steht: der Naturlauf ist ein gesetzmäßiger, und an diesem seinen letzten Rückhalt findet. Es darf also der induzierende Empirist von der Anzahl der Einzelfälle zur Gewinnung eines allgemeinen Satzes nur dann absehen, wenn er die allgemeine Regel als Äußerung eines Gesetzes nachweisen kann, das quantitativ weit vollkommener induziert ist, als seine allgemeine Regel es je werden könnte.

So halten wir daran fest und müssen der Skepsis darin recht geben: für den Empiristen, dem alle allgemeinen Sätze über objektive Verhältnisse auf direkter Induktion oder Ableitung aus direkt induzierten Sätzen letzten Endes beruhen, gibt es absolute Evidenz, also auch „Wahrheit“ der betreffenden Sätze: nur bei Urteilen über unmittelbare Erlebnisse und formal logische Operationen. Dem Rationalisten dagegen sind überdies noch alle apriorischen Denk- und Anschauungsnotwendigkeiten als Bedingungen aller Erfahrung gewiß und wahr (Kants synthetische Urteile a priori in verschiedener Fassung); und, falls er in eine dieser Denknotwendigkeiten (etwa in das Kausalgesetz) irgend ein inhaltliches Merkmal aufnimmt, auch alle allgemeinen Sätze, die aus einem einzigen Erfahrungsfall, der das allgemeine Merkmal zeigte, gefolgert sind. (Z. B. alle speziellen Kausalgesetze der Physik, Chemie usw.)

Daß die induktive Methode, obgleich sie für sich allein allgemeinen Sätzen von objektiver Geltung nicht vollkommene Gewißheit zu sichern vermag, dennoch mächtig zur Förderung der Erkenntnis beiträgt, ist ebenso selbstverständlich, wie daß die antike Skepsis diese Leistung nicht weiter beachtete. Was ging es sie an, ob bei methodisch geleiteten Induktionen die induktiv gewonnenen Sätze an der Ableitbarkeit aus andern von höherer Gewißheit deduktiv geprüft werden können; ob man aus ihnen, als hypothetisch angenommenen, vorläufige Folgerungen zieht, um durch die Probe an der Erfahrung die Richtigkeit dieser Folgerung und damit den

Gehalt der induzierten Hypothese selbst zu prüfen! Dieses in Fluß Geraten der Erkenntnisprozesse gerade durch Operationen, die nicht absolut gewisse Ergebnisse liefern, verkennt die Skepsis stets, und sie mußte es verkennen durch ihre starre Forderung „alles oder nichts", der in ihrem ersten Teil nur ein Rationalismus ganz genügen kann, welcher an a priori gewisse Sätze mit allgemeinen Merkmalen für inhaltliche Erfüllung glaubt.

Weniger tiefgreifend sind die Bemerkungen, die der Pyrrhonismus gegen das wissenschaftliche Verfahren des Definierens geltend machte. Daß durch die Definitionen keine neuen Erkenntnisse über die Dinge gewonnen werden, die nicht durch die unmittelbaren Erlebnisse oder mittelbar durch die Anwendung der logischen Axiome, resp. der allgemeinen (apriori-apodiktischen oder empirisch-wahrscheinlichen) Grundsätze auf die unmittelbaren Erlebnisse schon vorher bestanden, ist uns heute eine Binsenwahrheit. Wenn sie mit ihrer Persiflage der stoischen Definierwut diese Einsicht bezweckte, war die Skepsis im Recht. Denn wenn man übertreibend gesagt hat, daß die formale Logik „überhaupt kein besseres Schicksal verdient, als daß sie verhöhnt und mit Füßen getreten wird" (Prantl.), so trifft dies für eine formale Logik, die sich als materiale und objektive gebärdet, jedenfalls zu. Daß andrerseits die Definitionen in ähnlicher Weise wie die Bildung der Begriffe ein unentbehrliches Hilfsmittel sind, uns selbst und andern den jeweiligen Stand unsrer Erkenntnisse in knappen, erschöpfenden Formeln zu übermitteln und die Begriffe von den Dingen bei weiterer Forschung eindeutig zu gebrauchen, bleibt unwiderlegt und unwiderlegbar.

Mit der kritischen Besprechung jener allgemeinsten, alle Erkenntnis zu Falle bringenden Argumente, welche Sextus in der Entwicklung seiner rationalen Skepsis vorangestellt hatte, während unsre Darstellung sie an das Ende verwies, mit der Bekämpfung des Wahrheitskriteriums und des Wahrheitsbegriffs halten wir uns nicht lange auf.

Daß ein Erkennungszeichen der Wahrheit nie zu ermitteln ist, weil wir bei dieser Ermittelung entweder ins Unendliche getrieben würden oder uns im Kreise drehen müßten, wäre nur dann richtig, wenn die Beschaffenheit des Wahrheitskriteriums, das allen Begründungen und Beweisen erst die Sanktion erteilt, selbst wieder einer Begründung und eines Beweises bedürfte. Aber das psychologische Kriterium, das unmittelbare und unausrottbare Evidenz-

gefühl ist letztes, unmittelbares Erlebnis; und das logische Kriterium „was mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen in Einklang sich befindet, ist wahr“, ist für den Rationalisten a priori, daher unbeweisbedürftig und unerschütterlich; für den Empiristen eine induktive Verallgemeinerung auf Grund der Erfahrung, daß bisher das psychologische Kriterium bei solchem logischem Befunde sich stets einstellte. Die skeptische Frage: wer soll Richter über die Wahrheit sein? ist durch das S. 127ff. Gesagte dahin entschieden, daß der einzelne Mensch hier das urteilende Subjekt sein muß; nur auf dem Wege des Analogieschlusses sein Richteramt auf andere (menschliche, untermenschliche oder übermenschliche Wesen) übertragen kann, sich aber immer bewußt zu sein hat, daß es sich dabei nur um menschliche Wahrheit handelt. Die von der Skepsis behaupteten Unterschiede zwischen dem Wahrheitsbewußtsein der Toren und Weisen, der Menge und der Einzelnen bestehen nicht, sondern scheinen nur deswegen zu bestehen, weil das ausrottbare Evidenzgefühl sich bei verschiedenen Subjekten an verschiedene Sätze heften kann und man sich oft nicht bewußt ist, ob eine Aussage mit allen Denkgesetzen und Erfahrungen harmoniert. Die Funktion, durch die über wahr und falsch geurteilt werden soll, ist psychologisch das Gefühl und logisch die Vernunft; denn was mit allen Erfahrungen und Denkgesetzen im Einklang ist, vermag niemals die Sinnlichkeit, sondern nur unsre Denktätigkeit zu erkennen. Die Norm, nach welcher entschieden wird, aber ist wiederum psychologisch das unüberwindbare Gewißheitsgefühl, und logisch die geforderte Übereinstimmung mit Denken und Erfahrung. Bei der Bestreitung der stoischen Wahrheitsnorm, der *φαντασία καταληπτική*, hatte die Skepsis in der Sache recht, aber in der Begründung ging sie fehl. Nicht deswegen kann die *φαντασία καταληπτική* nicht Norm für die Wahrheit sein, weil falsche und richtige Wahrnehmungen gleichermaßen evident, *καταληπτικαί* sein können, sondern weil es weder evidente noch nicht-evidente, weder richtige noch falsche Wahrnehmungen geben kann. Richtig am stoischen Kriterium war das schöne Beiwort, falsch das Substantiv; nicht die *φαντασία καταληπτική*, sondern das *πάθος καταληπτικόν*, das sich aber niemals an *φαντασίαι*, sondern stets nur an *ἀξιώματα* kettet, ist Norm für die Wahrheit. Es ist nicht möglich, daß die sinnlichen Wahrnehmungen eines Menschen mit elementarer Gewalt jemals das Ei No. 1 für das Ei No. 2, die Söhne des Euristheus für die eigenen Kinder „halten“ sollen; viel-

mehr tut dies erst die vernünftige Deutung der sinnlichen Wahrnehmung. In dieser entpuppt sich aber allemal die elementare Gewalt der Überzeugung bei falschen Sätzen, als — ausrottbares Evidenzgefühl!

In der Analyse des Wahrheitsbegriffs bricht noch einmal der derbe Realismus der Skepsis mit aller Macht hindurch. Die Wahrheit blieb dieser Sekte ein Reale, ein Dämon oder eine Göttin, die sich nur nicht packen lassen wollte; weder die Sinne, noch die Vernunft, noch beide zusammen, so verlief die Disjunktion Aenesidems, bekamen sie zu fassen. Man vergaß: daß die Wahrheit abstrakt ein Beziehungsbegriff ist, der die Beziehung von Sätzen auf das Gefühl des Subjekts zum Ausdruck bringt; diese Abstraktion, selbst das Produkt eines Erkenntnisprozesses, kann so wenig noch einmal zum besonderen Erkenntnisobjekt erhoben werden, wie etwa der Beziehungsbegriff rechts abgesehen von den einzelnen unter bestimmten Bedingungen als rechts zu bezeichnenden Raumteilen noch besonders und für sich als ein starres Reale dem Subjekt gegenüber steht und von diesem „erkannt" werden kann. Konkret bedeutet die Wahrheit die Summe aller wahren Sätze. Diese Summe ist aber wiederum keine neue Realität neben oder über den einzelnen Wahrheiten. Woran diese zu erkennen sind, darüber besteht hoffentlich jetzt kein Zweifel mehr.

Die beiden dialektischen Sophismata endlich, mit denen die Darlegung der rationalen Skepsis schloß, noch ausdrücklich zu „widerlegen", wäre eine pedantische Stillosigkeit, die kein architektonischer Vollständigkeitstrieb rechtfertigen würde.

Überblickt man den Kampf der Skepsis gegen die Formen des Erkennens, gegen Sinne und Vernunft im ganzen, so stellt sich als kritisches Gesamtergebnis heraus: daß die Skeptiker mit den gegen die Möglichkeit des Erkennens angeführten Tatsachen meistens im Rechte sind, daß sie aber mit der Verwertung dieser Tatsachen zur Gewinnung eines „bodenlosen" Skeptizismus sich im Unrecht befinden. Das Geheimnis, das dieser Verwertung zugrunde liegt, besteht darin, daß diese Richtung falsche oder zu hohe Anforderungen an die Erkenntnis der Wahrheit stellte — und darin verfuhr sie noch sehr unkritisch, naiv und dogmatisch —; um dann, vermöge der von ihr zum Teil entdeckten, zum Teil von den Sophisten, ja selbst von dogmatischen Vorgängern übernommenen Tatsachen, auf die Unerfüllbarkeit dieser Anforderungen zu schließen. Die Skeptiker nehmen an, die Beschaffenheiten der

Dinge durch die Sinne erkennen, heiße: in jedem Element der isolierten Wahrnehmung reale Dingbeschaffenheiten widerspiegeln; und da dies wegen der Relativität und Variabilität der Empfindungen jedenfalls nicht geschieht, verwerfen sie die sinnliche Wahrnehmung als unbrauchbares Erkenntnisinstrument. Sie nehmen an, allgemeine, inhaltliche Sätze über die objektive Wirklichkeit mit Hilfe der logischen Operationen gewinnen und so gesetzmäßige Zusammenhänge der Dinge erkennen, heiße: völlig gewisse Sätze über diesen Zusammenhang gewinnen, und da dies infolge der drei logischen Tropen (außer auf Kantisch-rationalistischer Grundlage) nicht möglich ist, verwerfen sie die Vernunft als unbrauchbares Erkenntnisinstrument. Sie nehmen an: Wahrheit erkennen heiße eine feste, selbständige Realität zu packen kriegen, nicht nur die Beziehung gewisser Sätze zu Evidenzgefühlen des menschlichen Bewußtseins feststellen; und da wir die Wahrheit nur durch das Medium unsrer erkennenden Funktionen zu erblicken vermögen, sind wir nie sicher, die Wahrheit, welche vielleicht ein Gott, ein Teufel, ein Engel, ein Tier anders und reiner erfaßt, zu besitzen.

Heute sind wir in unsern Ansprüchen an Erkennen und Wissen aus kritischen Gründen bescheidener und eben darum in den Folgerungen weniger skeptisch geworden. Die Dosis Skeptizismus, die von vornherein im Blute des modernen Menschen kreist, macht ihn gewissermaßen immun gegen die radikalen Konsequenzen eines trotz aller Reflexion naiven Skeptizismus.

IV. Die Skepsis gegen einzelne Wissensinhalte — Naturzusammenhang — Gott — Werte.

Die Kritik hat sich hier auf die in der Darstellung herausgehobenen Punkte zu beschränken. Diese hatten die skeptische Zersetzung des Kausalprinzips, der sittlichen Wertbegriffe, der Gottesvorstellung zum Inhalt. In den Sturz des Kausalprinzips wurden alle Wissenschaften, die an dessen Hand ihre Ergebnisse erarbeiteten, verflochten; nach antiker Auffassung war das vor allem die Physik, die Grunddisziplin der Naturwissenschaften, gewesen. Aber die skeptischen Angriffe treffen ebensogut das Kausalprinzip, wie es die Psychologie, als Basis der Geisteswissenschaften, in der neueren Zeit zur Anwendung gebracht hat. Durch die beiden andern Zielpunkte sollten Moralphilosophie und Theologie zu Tode getroffen werden.

Aus der Polemik Aenesidems gegen das Kausalgesetz sind vor allem zwei Einwände von weittragender Bedeutung. Der eine ist gegen das Kausalprinzip im allgemeinen gerichtet und findet es unbegreiflich, daß aus einem Ding als Ursache ein ganz andres Ding als Wirkung hervorgehen solle, da ersteres doch aus seiner Natur nicht herauszukommen, die Grenzen seiner Individualität nicht zu durchbrechen vermöge. Der zweite Einwand richtet sich gegen die Annahme, daß Ungleichartiges, etwa Physisches und Psychisches, im Kausalverhältnis zueinander stehen könne. Was den ersten Fall anlangt, so ist nicht zu verkennen, daß wiederum die extrem-realistische Anschauungsweise dem ganzen Einwand als willkürliche Voraussetzung zugrunde liegt. Man meinte, die Ursache sei, wie ihr Name besage, wirklich eine Sache, ein Ding, und von der Wirkung gelte das gleiche. Dann ist es allerdings unbegreiflich, wie eine Sache, ein Ding (etwa ein geheizter Ofen) Ursache eines ganz andern Dinges (der Stubenwärme) sein sollte; dann müßte allerdings die Stubenwärme schon irgendwie im geheizten Ofen stecken — wie käme sie sonst wohl aus ihm heraus —, der Ofen (als Wirkung) in der Klempnerarbeit (als Ursache), die Klempnerarbeit (als Wirkung) in der Ernährung des Mannes (als Ursache) usw. Quantitativ betrachtet würde dann diese endlose Kausalreihe zurückführen auf eine erste Ursache, die anzusehen wäre als der mit der unendlichen Zahl aller Glieder der ganzen Kausalkette latent geladene Kern; es würde in der Tat der skeptischen Entgegnung, sogar ihrer drastischen Ausdrucksweise kaum auszuweichen sein: Aus der Eins ginge die Unendlichkeit hervor! Es waltete hier also, um ein anschauliches Bild zu gebrauchen, das umgekehrte Verhältnis ob, wie zwischen den ineinandergeschachtelten chinesischen Lackkästchen, bei denen das größte das zweitgrößte, dieses das nächstgroße usf. in sich aufnimmt und, geöffnet, aus sich entlädt. Man denke sich zur Illustration der von der Skepsis in der extrem-realistischen Kausalitätsauffassung aufgedeckten Absurdität: das kleinste Kästchen beherberge alle übrigen in sich und sei imstande, sie der Reihe nach aus sich zu entladen! Nun lösen sich alle diese Bedenken spielend, sowie man die Verdinglichung von Ursache und Wirkung aufgibt, und das Kausalprinzip als das anspricht, als was es sich immer mehr bewährt und erkannt wird: als einen Vorgang (nichts Dingliches), der die regelmäßige Beziehung (nichts Dingliches) zwischen zwei zeitlich aufeinander folgenden Begebenheiten

(nichts Dinglichem) zum Ausdruck bringt. Weil auf die der Ofenwärme zugrunde liegenden Bewegungsvorgänge die der Stubenwärme zugrunde liegenden Bewegungsvorgänge unter bestimmten Bedingungen regelmäßig folgen, so spricht man diese Beziehung zwischen beiden Gliedern in der Form aus, daß man jedem derselben ein Epitheton beilegt, das auf die Beziehung zum andern hinweist, und die Ofenwärme Ursache, die Stubenwärme Wirkung nennt. Durch das Ursache- und Wirkungsein kommt also in diese Wirklichkeitsbestandteile nicht etwa noch ein neues Wirklichkeitselement hinein, sondern sie verharren durchaus in den Grenzen ihrer Individualität; wirklich an der Kausalität ist allein dabei die zeitliche, gesetzmäßige Beziehung zwischen den als Ursache und Wirkung charakterisierten Elementen. Ereignis A als Ursache von Ereignis B wird nicht zu $A\beta$, B zu $B\alpha$, sondern A bleibt A, und B bleibt B; nur die Linie AB ist das einzige durch dieses Kausalverhältnis neu hinzutretende objektive Moment. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist also, in Kantischer Terminologie geredet, kein analytisches, sondern ein synthetisches. In den Dingen sind die Wirkungen nicht objektiv implicite, in den Dingbegriffen nicht logisch implicite enthalten; sondern durch das, was objektiv zu einem Ereignis in der Zeit hinzukommt, durch das, was der Mensch logisch als zu dem Begriff dieses Ereignisses hinzukommend erkennt, wird ein Ereignis zur Ursache gemacht, als Ursache erkannt. Dabei ist es völlig gleichgültig, ob diese kausalen Beziehungen zwischen den Ereignissen gedeutet werden: als Relationen zwischen den Wahrnehmungen (idealistisch), oder zwischen bewußtseintranszendenten Dingen (realistisch); als absolut konstante (rationalistisch), oder als bislang konstante (empiristisch). Die Annahme, daß den Dingen als solchen auch noch Ursächlichkeit neben ihren sonstigen Eigenschaften zukäme, findet ihre letzte Stütze, nachdem sie allmählich aus allen übrigen Stellungen sich verdrängt sah, an einem irreführenden, von den Naturwissenschaften entlehnten Begriffe: es ist der Begriff der Kraft, welcher unter Mißachtung der erkenntnistheoretischen Vieldeutigkeit aller in den Einzeldisziplinen verwandten Vorstellungen, unkritisch zu philosophischem Behufe verwandt wurde. Aber allmählich beginnt auch der Kraftbegriff alle mythologischen Reste von sich abzustoßen und damit auch den Kausalbegriff von solchen völlig frei zu machen. Und wo das noch nicht geschieht, da mag Aenesidems Einwand zum Verlassen dieses verlorenen Postens den

letzten Stoß geben. Die wahrhaft problematische Seite am Kausalprinzip aber, an deren Deutung die neueste Philosophie noch mit wechselnden Lösungsversuchen arbeitet, bekam die antike Skepsis gar nicht zu Gesicht. Worüber sie sich aufhielt, das ist für Hume wie für Kant im gleichen Sinne abgetan; und worüber diese beiden Männer zu Antipoden wurden, davon ahnte Aenesidem noch nichts. Kant und Hume sind in dem einig, was, zugespitzt aber kurz, so ausgedrückt werden kann: daß bewirkt werden nicht aus andrem, sondern auf andres folgen bedeute; damit waren die Widersprüche, die zwischen dem „aus" und dem „andrem" bestanden, überwunden. Das neue Problem, das diese Denker im entgegengesetzten Sinne lösten, stellt die Frage nach der Erkennbarkeit und dem Grade von Notwendigkeit dieses zeitlichen Zusammenhangs. Erkenne ich ihn aus der Erfahrung, so ist die Synthese a posteriori, und kann den Wahrscheinlichkeitsgrad der bisher zwar vollständigsten, aber nicht absolut vollständigen Induktion logisch nie überschreiten. Kettet sich an die Vorstellung kausaler Zusammenhänge dennoch ein unüberwindliches Gefühl von absolut notwendiger Verknüpfung zwischen den Ereignissen, so ist das Gefühl psychologisch, vielleicht aus assoziativem Gewohnheitszwang, in seinem Dasein zu erklären, in seinen logischen Ansprüchen zurückzuweisen (Humes empiristischer Standpunkt). Erkenne ich die kausale Gesetzmäßigkeit aber aus reiner Vernunft, so ist die Synthese a priori, und erreicht logisch den höchsten Grad von Gewißheit. Das Gefühl von der absolut notwendigen Verknüpfung zwischen den Ereignissen ist der psychologische Reflex aller logischen, unerschütterlichen Wahrheiten (Kants rationalistischer Standpunkt). Für Aenesidem fragt es sich: wie können zwei verschiedene Dinge notwendig verknüpft sein; für die neuere Philosophie: wie können zwei Ereignisse als notwendig verknüpft erkannt werden? — Weit mehr ist der zweite skeptische Einwand, daß es unbegreiflich, ja eine Denkunmöglichkeit sei, daß Körperliches auf Geistiges und Geistiges auf Körperliches wirken könne, noch heute Gegenstand lebhafter wissenschaftlicher Kontroverse. Aber man begnügt sich nicht mehr mit der Feststellung des blanken Widerspruchs, sondern sucht denselben entweder abzuleugnen oder zu umgehen. Seit dem Beginn der neueren Philosophie befinden sich diese Versuche im Flusse. Bereits bei Descartes, dessen System man an die Spitze der neueren Philosophie zu stellen pflegt, zeigen sich die beiden, noch heute miteinander kämpfenden Richtungen, vorgebildet. Die Macht-

sphären der körperlichen und der geistigen Substanz sind streng gegeneinander geschieden. Von der anorganischen Materie bis zu den höchstentwickelten Tieren hinauf greift niemals eine geistige Ursache in dieses Reich rein physischen Geschehens über, dessen Glieder stets durch Körperliches bewirkt werden, stets Körperliches bewirken. Von den rein geistigen Prozessen der menschlichen Psyche bis zur Gottheit hinauf greift niemals eine körperliche Ursache in dieses Reich rein psychischen Geschehens über, dessen Glieder stets durch Geistiges bewirkt werden, stets Geistiges bewirken. Aber dieses Umgehen des skeptischen Dilemmas ist auf einer kurzen Strecke der Wirklichkeit nicht durchzuführen: die psychophysischen Prozesse im Menschen, das sinnliche Wahrnehmen, die Affekte und die willkürlichen Bewegungen zeigen fortwährend und unmittelbar einen notwendigen Zusammenhang zwischen leiblichen und seelischen Vorgängen (zwischen den Lichtwellen und der Lichtempfindung, dem Schamgefühl und dem Erröten, dem Willensentschluß und der Armbewegung), und zwingen dazu, als Ausnahme von der Regel hier eine psychophysische Wechselwirkung anzunehmen. Mit welch künstlichen Hypothesen Descartes diese Schwierigkeit zu heben suchte, ist bekannt. Und so haben seine Nachfolger bald im Sinne der „Regel“, bald im Sinne der „Ausnahme“ die skeptischen Bedenken gelöst. Die eine Seite leugnet, daß es ein widerspruchvoller Gedanke sei, Vorstellungen, Gefühle usw. als Wirkungen oder als Ursachen materieller Vorgänge zu fassen. Physisches und Psychiches seien gar nicht so heterogen, das eine starr und tot, das andre lebendig und luftig; sondern beides seien im Grunde Energieformen, und es sei durchaus denkbar, daß physische Energie die Wirkung oder Ursache von psychischer Energie werden könne. Und je mehr die Verdinglichung von Ursache und Wirkung aufgegeben wird, je leichter wird diese Möglichkeit begriffen werden (Stumpf). Die andre Lösung (wohl heute die wissenschaftlich verbreitetere) gibt den Skeptikern den Widerspruch im Begriff einer psychophysischen Wechselwirkung durchaus zu, läßt aber diesen Begriff nicht als skeptisches Schaustück stehen, sondern sucht ihn durch eine widerspruchlose Vorstellung zu ersetzen. Dabei kann die Unmöglichkeit psychophysischer Wechselwirkung aus einem Widerspruch entweder gegen unsre Denkgesesetze oder gegen Erfahrungstatsachen erschlossen werden. Von denjenigen, denen dieser Begriff als keine Denkunmöglichkeit erscheint, wird als sein größter

Nachteil der Widerspruch gegen das erfahrungsmäßig am besten bestätigte Gesetz geltend gemacht, gegen die Erhaltung der physischen Energie. Wo nämlich Geistiges Körperliches oder Körperliches Geistiges bewirkt, müßte ein Zuwachs oder ein Verlust an physischer Energie angenommen werden. So ersetzte man aus diesen oder jenen Motiven die Vorstellung einer psychophysischen Wechselwirkung durch die eines psychophysischen Parallelismus. Körperliches wirkt immer nur auf Körperliches, Geistiges nur auf Geistiges, aber auf gewissen Strecken gehen körperliche Erscheinungen geistigen und vice versa parallel. Die Lichtempfindung ist nur das psychische Korrelat für die durch das einfallende Licht auf rein körperlichem Wege bewirkte Veränderung im Gehirn, nicht die Wirkung dieser Veränderung. Und die Armbewegung ist die Wirkung rein körperlicher Vorgänge im Nervensystem, der physischen Parallelerscheinung zu dem geistigen Willensentschluß. Der psychophysische Parallelismus erlaubt also, den gegebenen Erscheinungen gerecht zu werden, ohne sich in die von der Skepsis geltend gemachten Widersprüche zu verwickeln. Der Pfadfinder für diesen Ausweg waren die Okkasionalisten, nach deren Anschauung Gott „bei Gelegenheit" eines materiellen Vorgangs den entsprechenden geistigen hervorrufen sollte; der erste aber, der, ohne theologische Hypothesen, ihn als wahrer Philosoph beschritt, war Spinoza. Seinen Nachfolgern blieb noch übrig, die metaphysischen und empirischen Bestandteile aus der Verwirrung, in der sie sich bei diesem Denker befanden, zu lösen und den Satz: „jedem geistigen Element entspricht ein körperliches Element" als metaphysisches Dogma abzugrenzen gegen die empirisch gewonnene Hypothese: gewissen körperlichen Vorgängen gehen seelische, und allen seelischen gehen körperliche Vorgänge zur Seite. — In den übrigen Fragen, welche die Skepsis zum nämlichen Problem noch aufwarf, ist im ganzen wohl eine einhelligere Beantwortung erzielt worden. Die Rätselhaftigkeit psychophysischer Beziehungen auch auf die Beziehungen zwischen Ruhendem und Bewegtem zu übertragen, ist nicht mehr angängig, seitdem die Heterogenität dieser Begriffe immer mehr geschwunden ist, und überdies die Kausalität in der physischen Welt, als Vorgang zwischen Ereignissen, stets nur Bewegungsbeziehungen zum Gegenstande hat, die psychische Kausalität aber jenseits von Ruhe und Bewegung sich vollzieht. — Das zeitliche Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, daß die Ursache vorangeht und die Wirkung folgt, wird

ebenfalls durch das skeptische Aperçu nicht erschüttert: Ursache und Wirkung bestünden nur durch einander, also nur mit einander. Die Richtigkeit auch dieser Behauptung steht und fällt mit der extrem-realistischen Kausalitätsauffassung. Die Beziehung, durch welche Ursache und Wirkung aneinander gebunden sind, ist aber keine dingliche, sondern gerade ihrem Wesen nach: die zeitliche Folge. Wo übrigens Ursache und Wirkung zugleich dazusein scheinen, da handelt es sich, wie Kants dritte „Analogie der Erfahrung" wohl für immer klar gemacht hat, um ein Verhältnis der Wechselwirkung. — Der letzten Erwägung von einigem Werte endlich aus der skeptischen Kausalitätsanalyse: daß niemals ein Objekt allein Ursache eines andern sei, sondern stets eine Mehrzahl von Objekten, und daß sich daher die eigentliche Ursache nicht ermitteln lasse, liegt eine richtige, aber unrichtig verwertete Einsicht zugrunde. In der Tat nämlich ist eine Fülle von Bedingungen zum Zustandekommen einer Wirkung erforderlich, die bei der Angabe der Ursache im stillen mitzudenken ist, unter deren Voraussetzung allein ein Ereignis zur Ursache werden kann. Das Reiben eines Zündhölzchens an der rauhen Fläche der Schachtel wird nur zur Ursache von dem Brennen des entzündeten Hölzchens, wenn die Phosphormasse nicht feucht, der umgebende Raum von bestimmten Gasen erfüllt ist usw. Diese Fülle von Bedingungen („den passiven Ursachen" der Skepsis) schafft aber nicht mehrere Ursachen zu einer Wirkung, sondern enthält nur die näheren Bestimmungen zu der einen Ursache oder zu der einen Wirkung. Mag die Aufnahme aller Bedingungen in die Beschreibung der Ursache technisch stets eine Unmöglichkeit bleiben, so kommt doch kein neues Wirklichkeitselement in der Form dieser Bedingungen zu der Ursache hinzu, sondern die wirkliche Ursache und die wirkliche Wirkung umfassen auch die Totalität all dieser Bedingungen in sich.

Nach alledem müssen wir den griechischen Skeptikern in der Analyse des Kausalitätsprinzips das Verdienst lassen, hier zum erstenmal die Fragezeichen an die rechten Stellen gerückt und damit der Zukunft erkenntnistheoretische Aufgaben hinterlassen zu haben, die zwar nicht grundsätzlich unlösbar und nur skeptisch abzulehnen, die aber doch so schwierig sind, daß sie noch die heutige Wissenschaft in Atem halten.

Von der skeptischen Kritik der Religionsphilosophie läßt sich ähnliches behaupten. Gar nicht zu überschätzen ist zunächst das Verdienst dieser Männer, vor aller Religionsphilosophie eine allgemeine, vergleichende Religionsgeschichte und Religionspsychologie abzuhandeln; und wenn wir auch heute, dank der immer stärkeren Durchleuchtung dieser dunklen Gebiete durch entsagungsvollste Spezialforschung, uns hier durchaus nicht zu grundsätzlich skeptischen Lösungen gedrängt fühlen, so liegt doch der Entscheid auch nur der Hauptpunkte dieser jungen, eigentlich erst durch Hume geschaffenen Disziplinen in weiter Ferne. Die Gottesbeweise aber, aus dem consensus gentium und der Zweckmäßigkeit der Natur, hat die Skepsis aus den gleichen Gründen für ungenügend erklärt, aus denen wir es auch heute noch tun müssen. Allgemeingültigkeit menschlicher Meinungen, selbst wenn sie vorhanden wäre, kann für deren Wahrheit nichts beweisen, wenn nicht noch die Notwendigkeit, d. h. das unausrottbare Evidenzgefühl zu dieser allgemeinen Anschauungsweise hinzutritt. Es wäre nicht schwer, eine Flut allgemeinverbreiteter Irrtümer oder mindestens in ihrer Wahrheit zweifelhafter Ansichten zum Belege heranzuziehen, etwa daß die realen Dinge tönen und farbig sind, der menschliche Wille frei ist, usw. Weist man hier aber auf Ausnahmen von der Regel hin, indem man Philosophen und Gelehrte namhaft macht, die das Gegenteil behaupten, so ist die parallele Erscheinung für den Gottesglauben unschwer zu erkennen und von der Skepsis selbst bereits herangezogen worden. Auch der physiko-theologische Beweis scheitert genau an den beiden Klippen, welche die Karneadische Kritik klar bezeichnet hatte. Von der Zersetzung des anthropomorphen Gottesbegriffs endlich, der Aufdeckung der in ihm enthaltenen Widersprüche mit Logik und Tatsachen, vor allem von der geradezu genialen Durchleuchtung des Dogmas einer göttlichen Vorsehung, wüßte ich nichts hinwegzunehmen; wie noch anderthalb Jahrtausende später David Hume diese Kleinode der wahrhaft philosophischen Partien im antiken Skeptizismus unverändert und nicht als die kleinsten Edelsteine dem Gewirke seiner eigenen Religionsphilosophie eingefügt hat. Dagegen liegen drei religiöse Grundanschauungen ganz außerhalb des Gesichtsfelds dieser Zweifelschule und werden auch von deren Kritik nicht mitberührt. 1. Der Pantheismus, welcher Gott der Welt immanent sein läßt, ihm aber weder Wille, noch Verstand, noch Vorsehung, noch Tugenden zuspricht. Aller-

dings müßte diese Metaphysik so geformt werden, daß auch die ihr gefährlichsten Waffen, die skeptischen „Soriten" wirkungslos von ihr abprallen. Das geschieht, wenn entweder nur die Totalität der Welt, aber nicht ihre Teile, als Gottheit gefaßt werden (πᾶν = ϑεός); oder wenn Gott die im Weltall gleichmäßig wirkende und in allem Einzelnen ungeteilt erscheinende Kraft bezeichnet (ϑεός = πᾶν). Im ersten Fall würde nur „Zeus", nämlich die Welteinheit (als Weltgrund oder als Weltzweck oder als beides) ein Gott sein, und keine Kontinuitätsforderung, das logische Geheimnis der Soriten, auch die Göttlichkeit einzelner Weltteile durchzusetzen vermögen. Im zweiten Fall würde der Kontinuitätsforderung nachzugeben sein; Sonne, Mond, Planeten, Wolken, Regen, Sturm, Nil und Nilquellen wären gleichermaßen göttlich; aber diese Göttlichkeit des Einzelnen wäre kein Einwand mehr, vielmehr der adäquate Ausdruck des vorausgesetzten Gottesbegriffs. 2. Der Offenbarungsglaube, nach dem das über die Gottheit Wissenswerte in geoffenbarten Urkunden niedergelegt sein soll. Hier richtet die Aufdeckung von Widersprüchen gegen Denkgesetze und bisherige Erfahrungen nichts aus. Denn die Tatsache der Offenbarung gilt selbst als eine neue äußere Erfahrung, die entweder widerlegt oder als Wahrheit anerkannt sein will. 3. Der Mystizismus, der auf rein gefühlsmäßigem Wege der inneren Versenkung Gott, dessen Walten und Eigenschaften unmittelbar erfaßt, und für den logische Einwände ebenfalls keine Gegeninstanz bilden. Credo quia absurdum est. Hier handelt es sich wiederum um angebliche innere „Erfahrungen", die ihr Recht gegenüber Denkgesetzen und andern Erfahrungen geltend machen. Das sind roh skizziert und roh begründet die Auswege, die sich aus der religiösen Skepsis der Antike finden lassen. Ob diese Auswege gleichfalls Sackgassen oder welche von ihnen es nicht sind, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten. Aber jedenfalls entgehen sie alle, sowohl in ihrer Begründung wie in ihrer Ausgestaltung, den Netzen, deren Gewebe in den darstellenden Teilen beschrieben wurde.

Gegen die Moralphilosophie hatte die Skepsis auf doppeltem Wege die Unerkennbarkeit der sittlichen Werte geltend gemacht. Einmal direkt, durch die Analyse der Vorgänge bei der Werterkenntnis; dann indirekt, durch die Kritik der bisher mit dogmatischen Ansprüchen aufgetretenen moralphilosophischen Grundanschauungen.

1. Ihr systematischer Beweis vermag heute auf die Geschichte einer zweitausendjährigen Verführungsmacht, der große wie kleine Geister erlagen, zurückzublicken. Von den Denkern haben sich unter andern Montaigne, Pascal, Nietzsche in seiner zweiten Periode, von den philosophierenden Laien ungezählte zu der Ansicht bekannt: die sittlichen Werte sind unerkennbar, denn die moralischen Anschauungen der einzelnen Individuen, Völker, Länder usw. sind ganz verschiedene. Und doch sind aus richtigen Tatsachen hier wieder voreilige Konsequenzen gezogen, die noch dazu auf dem Boden willkürlicher, irriger und eigentlich überwundener Annahmen gewachsen sind. Wiederum sind es die extrem-realistischen Voraussetzungen[59]), unter denen der skeptische Beweis allein schlüssig ist. Jener robuste erkenntnistheoretische Realismus des Altertums (und des Durchschnittsmenschen), als eine naiv gehegte, im Hintergrund des philosophischen Bewußtseins hausende Anschauungsweise, sieht auch die sittlichen Werte als starre, feste Objekte an, deren passive Spiegelbilder die Wertvorstellungen seien. Ja, soweit treibt er gelegentlich die Verdinglichung und Materialisierung der Werte, daß diese im 10. Tropus Aenesidems als räumliches Substrat, als *ἐκτὸς ὑποκείμενα* angeführt werden, deren Beschaffenheiten in den Sitten und Führungsweisen der einzelnen Subjekte „erscheinen"[60]). Das Verhältnis von Wertgegenstand und Werterkenntnis wird vollständig unter der Optik des Begriffsgegensatzes: Ding an sich — Erscheinung gesehen; und noch dazu in der Form, wie die skeptische Wahrnehmungstheorie diesen Gegensatz entwickelt hatte. Wenn es sittliche Werte gibt, so sind dieselben zu denken nach Art von realen Objekten, die mit bestimmten Eigenschaften begabt, dem menschlichen Subjekt gegenüberstehen und ihre Eigenschaften dem subjektiven Bewußtsein gewissermaßen aufprägen. Das sittliche Ding und das sinnliche Ding werden in dieser Beziehung völlig gleichwertig behandelt. Das *φύσει ἀγαθόν* und *κακόν* wird als ein dingliches Reale uns gegenüberstehend gedacht, als etwas von uns Abgesondertes (*κεχωρισμένον*), von dem wir so oder so „bewegt"[61]) werden, und von dem wir nur durch ein rezeptives Affiziertwerden (*κακοῦσθαι*) Kenntnis erhalten. Die daraus sich ergebende „Werterscheinung" ist ein *φαινόμενον*, und, wie eine jede Erscheinung, durch ein willenloses Übersichergehenlassenmüssen charakterisiert.[62])
Unter solchen Voraussetzungen wird den einzelnen Wertvorstellungen die Aufgabe zuteil, die einzelnen realen Werte wiederzugeben,

wie es Aufgabe der einzelnen Sinneswahrnehmungen gewesen war, die einzelnen realen Dinge wiederzugeben. Da aber nun zwischen den Wertvorstellungen verschiedener Subjekte über den gleichen realen Wert die stärksten Widersprüche obwalten, genau wie zwischen den einzelnen Sinneswahrnehmungen über das gleiche reale Ding, und die nämliche Relativität und Variabilität herrscht, hier wie dort, so ist es genau so unentscheidbar, wessen Wertvorstellung den „Vorzug verdient", wie es unentscheidbar gewesen war, wessen Dingvorstellung den Vorzug verdiente. Ob Ohrringe tragen, sich zu tätowieren, dem Serapis ein Ferkel zu opfern an sich sittlich, gestattet, heilig ist[63]), das läßt sich, bei einer Divergenz der Werterscheinungen davon, ebensowenig ausmachen, wie ob der Honig an sich süß oder bitter ist.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß diese extremrealistischen Voraussetzungen aus der modernen Ethik wohl ebenso einmütig ausgeschieden sind, wie aus der Erkenntnistheorie. Dann aber schwinden mit einem Schlag alle skeptischen Bedenken dahin.

Man halte zunächst mit der Skepsis an der Existenz[64]) selbständiger Werte von überindividueller Geltung fest (was man aber nicht in Form einer unbewußten Annahme, sondern einer wohlbegründeten These zu tun hätte). Dann sind diese sittlichen Werte jedenfalls nicht an äußeren Handlungsweisen starr klebende Eigenschaften, sondern geistige Potenzen, Kräfte, Normen, denen ein einzelnes Verhalten konform ist oder nicht. Mag man nun diese Normen in Befehlen Gottes, oder in der Förderung des Weltzwecks, dem Nutzen der Gesellschaft, in einem in uns lagernden formalen Sittengesetz, in allgemein menschlichen Willenszielen oder sonst worin erblicken, das bleibt für den Entscheid der skeptischen Prinzipienfrage relativ gleichgültig. Die einzelnen Werturteile sind nicht passive „Werterscheinungen", sondern Ansichten der Menschen über Art und Beschaffenheit dieser moralischen Werte, nicht subjektive Abbilder objektiver Urbilder. Selbst wenn man den latenten Voraussetzungen der Skepsis soweit als möglich entgegenkommen und die Existenz eines besonderen, ursprünglichen und in allen Menschen vorhandenen moral sense annehmen wollte, so würde doch wohl niemand mehr der abenteuerlichen Vorstellung huldigen: dieser „Sinn" reagiere auf alle beliebigen Inhalte sofort und eindeutig mit einer bestimmten Wertfarbe. Vielmehr würde er allein eine bestimmte Eigenschaft an allen Inhalten (Handlungen, Persönlichkeiten, Gesinnungen usw.) bewerten, etwa die Uneigen-

nützigkeit (Hutcheson) oder die Harmonie der Triebe (Shaftesbury), oder die Form der Gesetzlichkeit (Kant). Die ausgebildeten sittlichen Anschauungen aber, die einzelnen Sitten und „Führungsweisen", soweit diesen überhaupt sittliche Wertungen zugrunde liegen (ob Rache, Keuschheit usw. gut oder schlecht ist), sie sind jedenfalls keine ursprünglichen Reaktionen dieses moral sense mehr; sondern bereits ein Gemenge, in das die Bewertung aus logischen Motiven, durch die man die Gemäßheit der einzelnen Verhältnisse zu den ursprünglichen sittlichen Forderungen prüfte; in das religiöse und mythologische, in das noch eine Fülle andrer Gesichtspunkte eingegangen sind. Dieser so entstandene und sich immer mehr befestigende Sitten- und Sittlichkeitskodex wirkt aber auf das ursprüngliche, moralische (von uns augenblicklich postulierte) Fühlen oder Wollen modifizierend zurück, vermag es abzuwandeln, zu vertiefen, zu verkehren. Denn es handelt sich bei diesem Gebilde ja um keinen toten, materiellen Wertspiegel, sondern um ein lebendiges, geistiges Prinzip im emotionalen Bewußtsein. So haben wir in den entwickelten sittlichen Anschauungen, mögen sie nun in Sitten, Gesetzen oder in Gewissensaussagen ihren Niederschlag finden, ein kompliziertes Spätprodukt, und jedenfalls kein letztes Element des moralisch wertenden Bewußtseins zu sehen. Sollte es ein solches überhaupt geben, so wird es auf den niederen Stufen der Entwicklung wegen des Mangels philosophischer Reflexion noch nicht in abstrakte Formulierung gebracht; und später, wenn die Reife der Reflexion erzielt ist, bedarf es tiefster Selbstbesinnung und der schärfsten psychologischen, soziologischen, ja metaphysischen Analysen, um aus allen konkreten Wertäußerungen die zugrunde liegenden Werte selbst zu bestimmen. Das wirklich Wertvolle zu erkennen ist also auch hier die Aufgabe der Vernunft; nicht etwa des Gewissens, als einer „Empfänglichkeit des Gemütes für sittliche Pflichten" (Kant); sogut wie es Aufgabe der Vernunft war, die wirklichen Dinge zu erkennen, und nicht der Sinnlichkeit, als einer „Empfänglichkeit des Gemüts für Sinneseindrücke". Wären allerdings isolierte sittliche „Organe" die einzige Quelle, aus der Aussagen über die Werte abflössen, so wäre infolge der nicht abzuleugnenden Variabilität dieser Aussagen die Bestimmung allgemeingültiger, moralischer Werte eine Unmöglichkeit. Da aber die in allen Menschen gleiche Vernunft auf Grund zahlreicher, unmittelbar gegebener Erfahrungstatsachen, unter denen auch die Gewissensreaktionen einige sind, die Richtigkeit oder Irr-

tümlichkeit von Wertaussagen zu prüfen hat, so kann auch die bunteste Mannigfaltigkeit in den sittlichen Anschauungen keine grundsätzliche Gegeninstanz gegen die Erkennbarkeit der Werte mehr abgeben. Denn nun stehen sich nicht mehr widerstreitende Werturteile über das nämliche Verhalten gleichberechtigt gegenüber, sondern die Vernunft entscheidet, je nach dem Verhältnis zu den von ihr ermittelten allgemeingültigen Werten, welches als das wahre Werturteil zu gelten hat. Daß diese Entscheidung im allgemeinen wie im besonderen eine sehr schwierige ist; daß die Meinungsverschiedenheiten der Zeiten, Länder, Nationen, Denker, Gelehrten, Künstler die unendliche Kompliziertheit der Probleme, vielleicht auch die vorläufige Unmöglichkeit einer völlig befriedigenden Lösung durch den einzelnen in beredter Sprache enthüllen — wer wollte das in Abrede stellen? Die Welt der Werte ist nicht minder tiefgründig als die Welt der Wirklichkeiten. Aber sowenig die Möglichkeit, das Wirkliche zu erkennen, philosophisch, d. h. prinzipiell bezweifelt werden durfte, wegen der *διαφωνία παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις* über die Beschaffenheit dieser Wirklichkeit; auch dann nicht, wenn aus sachlichen Gründen sich die Ursache dieses Widerspruches herausstellen sollte als ungeheure Verwicklung der Verhältnisse; auch dann nicht, wenn die Aussichtslosigkeit für den einzelnen daraus folgen sollte, das Wirklichkeitsrätsel zu lösen — sowenig darf die philosophische Skepsis dem Werträtsel gegenüber Platz greifen, wenn einmal erst der Widerstreit der Wertvorstellungen von der fälschlichen Ausdeutung heterogener Wertspiegelungen gleicher realer Werte auf einen Widerstreit bloßer Meinungen, oder auch komplizierter, an Urteilen haftender und daher mit diesen Urteilen veränderlicher Gefühle über diese Werte zurückgeführt ist. Die vernünftige Deutung vermag vielleicht gerade an der unübersehbaren Fülle solcher Urteile und Gefühle die gemeinsame, ihnen allen zugrunde liegende Wurzel aufzudecken, und das durch diese bewertete X als den absoluten Wert zu erkennen. Überdies könnte sie sogar imstande sein, die verschiedenen Äußerungsformen des einen, ihnen allen zugrunde liegenden wahren Werturteils als bedingt nachzuweisen: durch Ort, Zeit und Umstände (ist z. B. der Nutzen der Gesellschaft als absoluter Wert erkannt, so kann im einzelnen Rache, Lüge, Kinderaussetzung usw. je nachdem ganz folgerichtig bald als gut bald als übel bewertet werden); durch Einfließen von Irrtumsquellen (der Oberwert des Nutzens wird vergessen und ge-

wisse Handlungen auch dann noch als gut bewertet, wenn der wahre Wertungsgrund verschwunden ist) usw. Jedenfalls ist nun dem Moralphilosophen, zu welchen Ergebnissen er im einzelnen auch gelangen mag, durch den Erkenntnistheoretiker keine Barriere mehr gezogen, die ihm den Eintritt in dieses Forschungsgebiet a limine unmöglich machte. Der Eingang ist hier im Grunde der gleiche, den sich der gemäßigte Realist im Kampfe mit den skeptischen Folgerungen der extrem-realistischen Wahrnehmungstheorie erzwungen hatte. Wie er dort vor allem der unberechtigten Verdinglichung und der passiven Erkenntnisart entgegengetreten war, so auch hier; und wie er gewisse Bestandteile der sinnlichen Wahrnehmung aus aktiven Vernunfterwägungen den Dingen zusprach, andre nicht, so läßt er auch bei den Werturteilen gewisse Bestandteile die Natur der absoluten Werte exakt wiedergeben, während andre Elemente nur als Kennzeichen relativer Werte oder gar als gänzlich irrtümliche Meinungen über die Werte bestimmt werden.

Wie das Eis unter den Strahlen der Sonne dahinschmilzt, so vergeht aber nun alle moralphilosophische Skepsis in nichts, wenn man die erste Voraussetzung der Pyrrhoniker, das Dasein selbständiger Werte von überindividueller Geltung, nicht zu teilen entschlossen ist (wofür wiederum die Belege beizubringen wären). Hält man auch die sittlichen Werte für nichts anderes als für willkürliche Wertsetzungen des subjektiven, individuellen Beliebens, die sich gelegentlich bei einer Gemeinschaft von Subjekten auf das gleiche Objekt richten können, so wird zwar das Wesen der Sittlichkeit als etwas Eigenartiges, Selbständiges aufgegeben, aber die Erkennbarkeit dieser Werte nicht im geringsten in Frage gestellt. Da alles, was ich für wertvoll halte, nach dieser Anschauung auch wertvoll ist, nämlich für mich; und da es einen andern Wert als das individuelle Willensziel nicht gibt, so kann auch die Verschiedenheit in den Werturteilen der Völker, Länder und Zeiten niemals die Wahrheit auch nur eines einzigen derselben verdächtig machen. Vielmehr sind sie alle, wenn sie die eigene Wertempfindung des Urteilenden zum Ausdruck bringen, gleich wahr; und wenn sie das nicht tun, gleich falsch. Die Verwandtschaft mit dem extremen Phänomenalisten erhellt von selbst. Wie dieser in der Beurteilung der realen Dinge negativer Dogmatiker, aber nicht Skeptiker gewesen war, so ist auch der individuell-voluntaristische Ethiker, weil er die Existenz an sich bestehender Werte leugnet,

negativer Dogmatiker, aber nicht Skeptiker. Und wie für den Berkeleyaner die Gleichung: Wahrnehmungswechsel = Dingwechsel der Zauberstab gewesen war, vor dem jeder Skeptizismus, der sich auf die Variabilität der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt gründete, in nichts versank; so gilt das nämliche für die Gleichung: Willenswechsel = Wertwechsel, die jeden ethischen Skeptizismus, der sich auf die Divergenz der Werturteile (als Ausdruck der erstrebten Ziele) über den gleichen Wert beruft, im Keime erstickt. Auch Moralphilosophie auf dieser Basis zu treiben ist nicht nur Möglichkeit, sondern Wirklichkeit. (Entsprechend der Möglichkeit und Wirklichkeit einer phänomenalistischen Naturwissenschaft.) Denn in dem Bereich der individuellen Werte hebt sich als ein ziemlich fester Bezirk der Kreis der sittlichen Werturteile ab. Sein Inhalt wandelt sich mit dem Willen der Wertenden. Aber seine Form bleibt die gleiche: die Bestimmung der Werte in bezug auf das letzte, oberste Willensziel. Da dieses oberste Willensziel (Oberwert) und die zu ihm führenden Mittel (Unterwerte) innerhalb der einzelnen Länder, Völker, Zeiten eine gewisse Konstanz zeigen (wodurch ihnen an selbständigem Wertgehalt übrigens nicht das geringste zuwächst), so ist es schon der Mühe wert, den hier waltenden Gesetzen nachzuspüren, und das Kapitel von der individuellen und sozialen Willenspsychologie unter diesem Gesichtspunkt als eine besondere Disziplin zu betreiben. Möglich, daß, wie an den sinnlichen Wahrnehmungen, so auch an den Willenszielen sich gattungsmäßige Bestandteile auffinden lassen (entsprechend den „absoluten" Werten des Wertrealisten); möglich, daß die Gesetzmäßigkeit des wertenden Bewußtseins: unter gleichen Umständen gleiche Wertungen, eine individuell und generell vollständige ist, und damit der Ethik interessante Aufgaben erwachsen. Aber sowenig die Gattungsbestandteile an den Wahrnehmungen (Raum und Zeit), sowenig die gattungsmäßige Gesetzlichkeit im wahrnehmenden Bewußtsein, sowenig die durch beides bedingten ähnlichen Wahrnehmungen (in den gleichen oder in verschiedenen Subjekten) dadurch zu selbständigen, vom erkennenden Bewußtsein unabhängigen Realitäten wurden; so vollkommen andrerseits jede Wahrnehmung in ihrer konkreten Bestimmtheit ein wirkliches Ding zu nennen war, ohne Rücksicht auf ihr Verhältnis zu andern Wahrnehmungen (desselben Subjekts zu verschiedenen Zeiten oder andrer Subjekte) — sowenig würden die Gattungsbestandteile an den Willenszielen, sowenig würde die

gattungsmässige Gesetzlichkeit im wollenden Bewußtsein, sowenig die durch beide bedingte Ähnlichkeit der Willensziele (in den gleichen oder verschiedenen Subjekten) dadurch zu selbständigen, vom wertenden Bewußtsein unabhängigen Realitäten werden; so vollkommen würde andrerseits jedes Willensziel in seiner konkreten Bestimmtheit ein wirklicher Wert zu nennen sein, ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zu andern Willenszielen (desselben Subjekts zu verschiedenen Zeiten oder andrer Subjekte).

Es ist gewiß, daß die Skepsis mit ihrem Hauptargument „Relativität und Variabilität der Werturteile beweist die vorläufige Unmöglichkeit der Werterkenntnis" auf dem extrem-realistischen Boden steht: die einzelnen Wertaussagen in allen ihren Bestandteilen — durch die *ἠθικὰ, ἀγωγαὶ, ἔθη, νόμοι* repräsentiert — seien Abdrücke realer Werte (etwa die Sitte oder Unsitte der Knabenliebe ein Abdruck des realen Wertes oder Unwertes dieser Handlungsweise); es ist gewiß, daß diese Voraussetzung eine willkürliche, noch dazu unbewußte, weder durch empirische noch logische Motive zu rechtfertigende, daher auch von der modernen Ethik wohl durchweg verlassene ist; daß die Relativität und Variabilität der Werturteile, der modernen Anschauung von der aktuell-geistigen Natur und der mangelnden Substantialität der Werte gemäß, grundsätzliche Zweifel gegen die Erkennbarkeit der Werte nicht mehr abzuwerfen vermag. Aber es ist nicht minder gewiß, daß diese Art ethischer Skepsis eben auch die überzeugendste Selbstaufhebung der gehegten Voraussetzungen bedeutet und damit ein hohes moralphilosophisches Verdienst sich erwirbt. Dadurch, daß man mit rücksichtsloser Konsequenz die Folgerungen eines Standpunkts zieht, rückt man diesen selbst in hellere Beleuchtung und zwingt, über seine Berechtigung nachzudenken. Im Verlauf dieses Nachweises, daß der extreme Wertrealismus in positiver Form unhaltbar sei, hat die antike Skepsis ferner für immer gezeigt: daß der Mensch kein einziges, inhaltlich bestimmtes Moralaxiom von allgemeiner Geltung mit auf die Welt bringt; noch daß er ein solches aus Sitte, Gesetz, oder aus den Sittlichkeitsbegriffen seines Volkes abzulesen vermöge, auf das er sich dann nur zu besinnen habe, um zu wissen, was gut und was böse ist; daß vielmehr diese Werte nicht „selbstverständlich" so oder so beschaffen sind, sondern sie zu erkennen, eine unendliche Aufgabe bedeutet. Sei es nun, daß man diese Aufgabe darein setzt (mit dem gemäßigten Wertrealisten), aus den subjek-

tiven Wertäußerungen die realen Werte herauszudeuten, oder (mit dem extremen Wertidealisten) sich über sein eigenes, aber höchstes Willensziel klar zu werden und die einzelnen Unterwerte nach diesem Oberwert logisch zu bestimmen. Zu beiden Zwecken aber bedarf es des eingehenden Studiums der Wertäußerungen des gesamten menschlichen Bewußtseins, soweit solche Äußerungen der Erforschung zugänglich sind. Schon um den grundsätzlichen Standpunkt über das Wesen der Werte zu finden, geschweige denn um ihn im einzelnen zu begründen und auszubauen, genügt nicht die inspectio sui, die einfache Selbstbeobachtung. Vielmehr ist es ein immer deutlicher werdendes Erfordernis, zu diesem Zwecke eine vergleichende Moralphilosophie im weitesten Sinne zu betreiben, unter Berücksichtigung reichlichen ethnologischen Materials. Die Antike, wie sie überall das Prinzipielle weitschauenden Blickes vorausgesehen, hat auch hier ihres Amtes gewaltet. Denn der Betrieb einer vergleichenden Moralphilosophie auf ethnologischer Grundlage, durch Lockes Bestreitung angeborener moralischer Grundsätze angeregt, von Nietzsche wieder neuerdings mit eindringlichen Worten als ein noch immer unerfülltes Desiderat gefordert, sie ist von den zersetzenden Untersuchungen der Skepsis nahegelegt, ja soweit das von diesem Schulprogramm aus erlaubt war, geradezu empfohlen worden.[65])

2. Wurde somit die antike Skepsis auch hier zu der großen Fragestellerin, indem sie das Problem, welcher Art und welchen Grades die Realität sittlicher Werte sei, seit der Sophisten Zeiten zum erstenmal wieder anschnitt; stellte sie den Widerspruch zwischen den einzelnen Moralanschauungen bei den verschiedenen Völkern in seiner ganzen Nacktheit ohne Verschleierung fest, und zerstreute sie damit für alle Zeiten den Wahn, als ob es einzelne, der allgemein menschlichen Natur angeborene sittliche Inhalte gäbe; führte sie die Ethnologie geradezu als Hilfsdisziplin ein und legte damit den Grund zu einer vergleichenden Moralwissenschaft — so vollstreckte sie andrerseits in ihrer Kritik der bedeutendsten moralphilosophischen Systeme das Todesurteil an der antiken Ethik. Sie zog mit erstaunlichem Scharfsinn das Facit dieser ganzen Wissenschaft und wies es als ein gründliches Deficit nach. Indem sie sich nicht damit begnügte, die Divergenzen zwischen den zahllosen ethischen Philosophemen in behaglicher Breite aufzudecken, vielmehr diese Divergenzen aus ihren Ursachen verstehen lehrte, drang sie in der Tat bis zu der tiefsten Wurzel vor, an

deren Beschaffenheit der ganze Baum der antiken Moralphilosophie zugrunde gegangen war. Denn es ist wohl nicht zu viel behauptet, daß die Skepsis hier, in ihrer Sprache und noch befangen in der Begriffsphäre ihrer Zeit, aber doch unverkennbar zwei Einsichten von weittragender Bedeutung zum Ausdruck gebracht hat. Einmal, daß Eudaimonismus, Utilitarismus und Naturalismus, die ethischen Grundrichtungen der alten Welt, sämtlich rein abstrakte Prinzipien sind, die jeden beliebigen Inhalt als sittlichen in sich aufzunehmen vermögen, aus denen als solchen auf logischem Wege auch kein einziger bestimmter Inhalt zu gewinnen ist. Nun hatten sich aber die griechischen Moralphilosophen alle bemüht, aus den Zielen der Glückseligkeit, des Nutzens oder der Natürlichkeit analytisch ein bestimmtes Verhalten als Mittel zu diesen Zwecken abzuleiten und sie hatten die entgegengesetzten Mittel zu den angeblich gleichen Zwecken hier angegeben. In Wahrheit blieb aber nur das Wort für den obersten Wert das gleiche, während der abstrakte Begriff dieses Werts von verschiedenen Seiten mit verschiedenem Inhalte erfüllt wurde und von ganz anders wo „ihnen vorher die Natur des Guten bekannt war“ [66]). Wenn etwa die Stoiker aus ihrer Metaphysik heraus unter dem Natürlichen das Vernünftige verstanden, die Epikuräer das Luststreben, so wundern wir uns nicht, daß in der Gleichung: Sittlichkeit = Naturgemäßheit in die eine Seite, den Begriff der Natur, durch den von sich aus nicht das mindeste über die Sittlichkeit ausgemacht wäre — durch den vielmehr nur als durch eine Unbekannte eine andre Unbekannte bestimmt werden sollte —, daß in diesen Begriff beidemal ganz andre Eigenschaften hineingepackt, also auch für die Sittlichkeit ganz andre Eigenschaften gefolgert wurden. Das zweite von der Skepsis entdeckte oder doch wenigstens wie durch Nebel erblickte Motiv für das Scheitern aller bislang aufgetretenen Moraltheorien ist dieses: Bestimmt man die obersten Werte des individuellen Glücks oder Nutzens inhaltlich, so kann, da der analytische Weg der Begriffszergliederung nicht zum Ziele führt, diese Absicht nur durch psychologische Beobachtung erreicht werden. Nun lehrt uns aber die Psychologie und zwar in weitestem Maße, daß, was dem einen nützt, dem andern schadet, was den einen beglückt, den andern schmerzt usw. Kurz, es schiebt sich in jede Glücks- und Nützlichkeitsberechnung als variabler psychologischer Faktor das Temperament des einzelnen ein. Der Temperamente aber gibt es nicht nur vier (das ist nur eine Abstraktion ihrer hauptsächlichen

Grundformen), sondern ungezählte, genau soviel, als es Menschen gibt. Wir können also allenfalls sagen, daß jeder Mensch sein Glück suche, allenfalls sogar, daß er es suchen müsse, aber wir können dem Menschen als Gattung nicht vorschreiben, worin er es zu finden habe. Daraus erhellt, daß sich vom individuell-eudaimonistischen Standpunkt schlechterdings keine allgemeingültigen Verhaltungsweisen ableiten lassen. Cynismus wie Hedonismus sind eben deshalb für den Moralphilosophen so lehrreich, weil ihm hier die entgegengesetzten sittlichen Inhalte in klassischer Nacktheit mit dem Anspruch entgegentreten, das formale Gefäß der Glückseligkeit zu erfüllen. Recht haben aber weder der eine noch der andre, oder — beide. Ein Charakter wie Aristipp, Alkibiades oder Don Juan widerlegt das Cynikerdogma, daß nur Enthaltsamkeit zum Glücke führe; und ein Charakter wie Antisthenes, Cato oder der heilige Franz leistet das gleiche dem Hedonismus gegenüber. So haben die antiken Moralprinzipien die völlige Relativität für die Materie des sittlichen Handelns zur Folge, und Sinnengenuß wie Askese, Tapferkeit und Feigheit, Treue und Verrat können, je nach den Glücksresonatoren der verschiedenen Persönlichkeiten, gut oder schlecht sein. Dieser Einsicht aber hatten sich alle griechischen und römischen Philosophen verschlossen, mit der einzigen Ausnahme des Sokrates, der unter Beibehaltung des allgemeinen Prinzips der individuellen Eudaimonie ausdrücklich die Relativität der sittlichen Werte im einzelnen verkündet hatte. Sie alle versuchten bestimmte Handlungsweisen aus diesem Prinzip herauszuquetschen, die für alle Menschen die gleichen und daher als Unterwerte zur Erreichung des Oberwerts verbindlich sein sollten. Erst die Skepsis offenbarte die völlige Unhaltbarkeit dieses Standpunkts und nahm damit in unbeholfener Weise vorweg, was Kant später sonnenhell erleuchtete. Sie deckte die notwendige Relativität der Unterwerte in jedem System des individuellen Eudaimonismus und Utilitarismus auf. Hierin und in dem Nachweis des reinen Formalismus dieser Prinzipien liegt die kritische Glanzleistung dieser Männer auf dem Gebiet der Ethik. Nur darin irren sie, daß sie die Bedeutung eines formalen Oberwerts in ihrer Tragweite nicht anerkannten, und mit der Relativität der Unterwerte jede Moralphilosophie für erschüttert hielten; und ferner darin, daß sie die individuell-eudaimonistische Ethik mit ihren relativen Unterwerten für die einzig mögliche Form überhaupt hielten, während sie nur die im Altertum übliche Form gewesen war.

V. Negative und positive Konsequenzen des Skeptizismus.

Die skeptische Antwort auf die beiden letzten Timonischen Grundfragen: wie haben wir uns zu den Dingen zu stellen? und was erwächst uns aus dieser Stellungnahme? zieht nur die Folgerungen aus dem Entscheid des ersten und wichtigsten Problems von der Beschaffenheit der Dinge. Die Kritik, nachdem sie diesen Entscheid „die Dinge sind unerkennbar" der Prüfung unterzogen und als unberechtigt zurückgewiesen, hat nicht mehr die negativen und positiven Konsequenzen des skeptischen Grundstandpunkts, die nur unter dessen Voraussetzung gelten wollen, in ihrer Isolation zu untersuchen. Sie hat nur zu fragen: sind diese Folgerungen der Skeptiker wirklich mit ihren Voraussetzungen gegeben, sind sie schlüssig oder nicht?

Den negierenden Partien in unserm Verhalten den Dingen gegenüber wird wohl niemand Folgerichtigkeit absprechen können. Daß man dieses Verhalten durch die Beiworte ephektisch, zetetisch, aporetisch, skeptisch charakterisierte, sich als keine Schule sondern nur als Richtung bezeichnete, über das Ansich der Dinge sich des Urteils enthielt, auch im antiken Sinne keine Wissenschaft trieb, daß man Redensarten wie *πάντα ἀόριστα* prägte und mit vorsichtiger Kommentierung und Begrenzung der darin enthaltenen Begriffe versah, daß man das Generalprinzip der Isosthenie durch die sensuale wie rationale Skepsis für genügend gestützt hielt, um es bei der Zerstörung der Einzeldisziplinen anzuwenden, ohne in den Verdacht sophistisch-dialektischer Spielerei zu geraten — all das geschieht in strenger Konsequenz der Auffassung vom Wesen der sinnlichen und vernünftigen Erkenntnis und schließlich von Wahrheit, Erkenntnis und Wissenschaft überhaupt. Nicht minder glückte die Abwehr des billigen, aber stets verblüffenden Einwands von der Selbstaufhebung des skeptischen Standpunkts. Der Gegner wurde hier gebeten, gefälligst die einschränkenden Bestimmungen, unter denen die Formeln der Skepsis allein Geltung beanspruchten, d. h. die kritischen Berichtigungen der in ihnen verwandten Begriffe nicht zu übersehen und nicht offene Türen einzurennen. Die Pyrrhoniker nahmen sogar die von ihnen nicht geteilte Ansicht einiger Akademiker, nämlich die dogmatisch-negativistische allgemeine These hier mit ins Schlepptau, und verteidigten sie geschickt gegen die feindlichen Geschosse. Zieht man die Summe in der dogmatisch-negativistischen und Allgemeingültigkeit beanspruchenden Form „alles ist unauffaßbar", so

zerstört sich diese These allerdings selbst, wird aber nicht etwa von den andern unverletzten positiv-dogmatischen Anschauungen zerstört, so daß diese unversehrt übrig bleiben; vielmehr geht deren Mord diesem Selbstmord voran. In dieser Allgemeinheit vermochte der Pyrrhonismus sich nicht zum *πάντα ἀκατάληπτα* zu bekennen. Denn das setzt die Annahmen einer gleichen Dauerorganisation des Erkenntnisvermögens in allen Menschen, einer gleichen Dauerbeschaffenheit der Dinge an sich voraus, wovon allem der Pyrrhoniker nichts zu wissen erklärt. (Nur um die Erkennbarkeit der Dinge an sich handelt es sich bei den dogmatischen Negativisten dieser Richtung; würden auch die Erscheinungen bezweifelt, so wäre der Satz *πάντα ἀκατάληπτα* wirklich eine grobe Inkonsequenz und die antike Skepsis litte an einer unheilbaren logischen Wunde.) Einzig die Behauptung also: ich halte augenblicklich alles auf die Dinge an sich Bezügliche für unerkennbar, ist die korrekt wiedergegebene Devise des Pyrrhonismus. Dieser Satz aber ist unbezweifelbar. So endet doch diese Sekte schließlich beim individuell-dogmatischen Negativismus; allerdings, da diese Negation unmittelbares Erlebnis sein will, über unmittelbare Erlebnisse man aber *δόγματα* haben darf, ohne jede Inkonsequenz. Erst wenn die dogmatische Negation die momentane Erlebnissphäre des individuellen Subjekts überschreitet, und die Unerkennbarkeit der Dinge an sich für alle Menschen zu allen Zeiten behauptet, bezweifelt der Pyrrhoniker auch die Wahrheit dieses Satzes, welche generell-dogmatische Negativisten, wie manche Akademiker anerkennen. Hier genau liegt der Punkt, von wo den Dingen an sich gegenüber der reine Zweifel beginnt; er reicht von dem Zweifel an der generell verstandenen Unerkennbarkeit bis zum Zweifel an jeder über die Beschaffenheiten der Dinge an sich gefällten Aussage. Aber er findet seine letzte Wurzel in einem unbezweifelbaren Satz, in der angegebenen, individuell-dogmatisch-negativistischen These; und diese ist ihrerseits, obwohl sie die Summe aller skeptischen Negation darstellt, in dem positiven Teile dieser Lehre verfestigt: in der Anerkenntnis der Erscheinungen.

Wie steht es mit den Folgerungen für ein positives Verhalten zu den Dingen? In ihrem Zentrum steht der Begriff der Erscheinung, des *πάθος* und des *φαινόμενον*, wie der Begriff des Dinges an sich, das *ὑποκείμενον* und *φύσει ὄν* im Zentrum der negativen Teile gestanden hatte. Diese Folgerungen sind aber nur

zum Teil schlüssig entwickelt. Was sagten sie aus? Der Skeptiker erkennt die unmittelbaren Erlebnisse an; sie darf er also haben, darf hungern und dürsten, denken und wahrnehmen. Gut. Über sie darf er auch Aussage machen. Läßt sich noch hören; obwohl zu jeder Aussage über ein unmittelbares Erlebnis schon die Gültigkeit der logischen Axiome erfordert wird. Da diese aber von der Skepsis nur Streifschüsse erhielt, und vor allem die Fähigkeit der Vernunft, allgemeine, wahre Sätze über die objektive Wirklichkeit zu erarbeiten, bestritten wurde, mag dieser Schritt noch so hingehn. Die Erlebnisse dürfen Motive des handelnden Willens werden; der Skeptiker ißt und trinkt, wenn er Hunger und Durst hat. Schon anfechtbarer; denn das geht nur an, wenn er instinktiv zur Küche oder an den Brunnen getrieben wird. Zur bewußt geleiteten Befriedigung der gemeinsten animalischen Bedürfnisse bedarf es bereits der Anerkennung allgemeiner Sätze über die Erscheinungszusammenhänge. Man kann den verlegten Trinkbecher nicht finden, die Zubereitung der Speisen nicht betreiben, ohne die Überzeugung von der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit gewisser allgemeiner Sätze, gewisser Sätze, die nicht über unmittelbar gegenwärtige Erlebnisse, sondern über vergangene oder zukünftige etwas aussagen; und zwar nicht nur über passiv in der Erinnerung aufsteigende Erlebnisse der Vergangenheit, nicht nur über passiv durch Assoziation aufsteigende Erlebnisse der Zukunft. Man denke sich einen Pyrrhoniker in einer wasserarmen, einsamen Wüstenlandschaft dem Verdursten nahe; beschränkte sich ein solcher nur auf die „erlaubten" Gruppen von Erwägungen, er würde elendiglich verschmachten, und begreifen, wie wenig weit er mit dem „sich der Nötigung durch die Zustände fügen" gelangt. Erinnert er sich etwa, daß in der Nähe seines Standorts ein See gelegen ist, und sucht er denselben zu erreichen, so nimmt er bereits an, daß der See sich auch jetzt noch da befinde, d. h. im Naturlauf allgemeine Regelmäßigkeit walte, obwohl ihn kein passives Erlebnis, sondern nur spontane Denktätigkeit zu dieser Annahme berechtigt; sieht er die Spuren wilder Tiere, so wird er sich von ihnen zur Oase leiten lassen; und doch verrät keine *παθῶν ἀνάγκη*, auch nicht die durch das *σημεῖον ὑπομνηστικόν*, nämlich durch den Zwang der Assoziation sich kundgebende, sondern wiederum nur eine aktive logische Operation die Existenz der dort befindlichen Oase. (Wenn nämlich der betreffende niemals in seinem Leben die Vorstellungsverbindung:

zur Tränke eilende Tiere — Oase im Bewußtsein gehabt hat.) So ist schon die Erfüllung der gewöhnlichsten Lebensbedingungen, sobald die geringsten Hindernisse auftreten, von dieser reinen Passivitätstheorie aus nicht zu leisten; von der Motivation durch die unmittelbar gegenwärtigen Erlebnisse aus allein schon gewiß nicht, aber auch nicht einmal unter Zuhilfenahme der zur Erreichung viel höherer Ziele (nämlich der Berufsübernahme) ausgebildeten assoziativen Kausalitätstheorie.[67])

Aber der Skeptiker lebt nicht nur vegetativ und animalisch. Er lebt den Sitten und Gebräuchen seines Landes gemäß, in seinem Verhalten von den übrigen Mitbürgern nicht unterschieden. Denn diese Sitten und Gebräuche gelten ihm gleichfalls (zwar nicht als Werte an sich, aber) als Werterscheinungen, von denen sich leiten zu lassen, durchaus empfohlen wurde. Hierin nun laufen zwei Gedankenreihen durcheinander: die eine oberflächlich und durchaus irrtümlich, die andre tief und zum Teil wahr. Indem der Begriff der Erscheinung nämlich in engerer Bedeutung als Abspiegelung eines realen Werts gefaßt wird, sollen die jeweiligen Sitten und Gebräuche die unentrinnbaren Vorstellungen von diesem realen Werte sein. „Deshalb ist darüber, ob das Unterliegende (*τὸ ὑποκείμενον*) so oder so erscheint, vielleicht niemand im Zweifel; darüber aber, ob es so ist, wie es erscheint, zweifelt man. Indem wir nun also an das Erscheinende uns halten, leben wir gemäß der Beobachtung des gewöhnlichen Lebens ansichtslos.“[68]) Aber ersichtlich ist diese Parallele zwischen der Welt der Wirklichkeit und der Werte eine sehr gezwungene, der Zusammenhang dieses praktischen Teils der skeptischen Lehre mit dem theoretischen ein sehr lockerer. Denn während es ganz sinnvoll (obwohl nicht richtig) ist, im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung zu sagen: ich kann zwar, aus den bekannten Gründen, das Ansich dieser Rose nicht erkennen, aber diese Rose erscheint mir rot, duftig, klein und feucht, und ich kann mich dieser Erscheinung als einem vom Objekt stammenden, sich mir aufdrängenden Bewußtseinszustand nicht entziehen, so ist das gleiche bei den Sitten, Gewohnheiten, politischen und religiösen Gebräuchen durchaus nicht der Fall. Hier erscheint keineswegs das Frommsein, Demokratsein, Gastfreundschaftüben als gut, in dem Augenblick und überall, wo diese Handlungen und Gesinnungen Sitte sind, obgleich der absolute Wert dieser Zustände sich auch vielleicht inadäquat in dieser Erscheinung spiegelt. Ich kann mich vielmehr dieser

Art von Erscheinungen sehr wohl entziehen. Und gar Männern von der scharfen, kritischen Begabung eines Timon, Aenesidem, Sextus vermögen wir erst recht nicht zu glauben: daß ihnen, nicht etwa in allgemeinen moralischen Gefühlen und Willensregungen, die sich als Reflexe absoluter Moralgesetze allenfalls hätten ansprechen lassen, sondern in den einzelnen Opferzeremonien, den politischen Bestimmungen des eigenen Landstrichs das Heilige, das Rechte selbst in unauslöschlichen Lettern niedergelegt „erschien"; so daß ihnen nur übrig geblieben wäre zu bekennen: der Artemis zu opfern, ist vielleicht an sich nicht gut; aber ich muß es für gut halten; entsprechend dem Bekenntnis: die Rose ist vielleicht an sich nicht rot, aber ich muß sie rot sehen. — Ganz anders die zweite Gedankenreihe, die sich in der Ausführung dieser Männer mit der oben entwickelten zu verwirrendem Knoten verbindet, aber nur losgelöst aus dem störenden Durcheinander der Gesichtspunkte ihren ganzen Wert behaupten kann. Sie knüpft an den Begriff der Erscheinung in der weiteren Bedeutung an, nach der jeder sich unwiderstehlich aufdrängende Bewußtseinszustand ohne Rücksicht auf ein zugrunde liegendes Ansich, das sich adäquat oder inadäquat in ihm spiegelt, *φαινόμενον* genannt wird. In dieser Hinsicht wird der Skeptiker in den Bannkreis der Sitte gezogen, nicht weil ihm in den Sitten das Gute erscheint, sondern weil es ihm gut, d. h. lustvoll erscheint, sich den Sitten seines Landes und Volkes zu fügen. Täte er es nicht, so wäre ihm das Leben eine unerträgliche Last. Damit ist ausgesprochen, daß von dieser Seite nicht der Inhalt der einzelnen Sitten, losgelöst von der Wirkung ihrer Befolgung für das Individuum, allgemein als gut, sondern nur eben die Wirkung ihrer Befolgung als lustvoll und daher empfehlenswert „erscheint". Dieser Lust nachzugehn, heißt ihnen, ein unwiderstehliches moralisches Bedürfnis befriedigen, wie den Hunger zu stillen ein unwiderstehliches physisches Bedürfnis war und daher ohne Durchbrechung des theoretischen Programms für erlaubt galt. Einem solchen Konservativismus aus Radikalismus ist eine gewisse Großartigkeit, und seiner Motivierung die psychologische Tiefe nicht abzusprechen. Auch heute, und gerade heute wieder, befolgt eine große Zahl der Gebildeten die Landessitten, bleibt Mitglied der Kirche, läßt sich trauen, die Kinder taufen usw., ohne von dem absoluten Wert der Religion und ihrer Gebräuche durchdrungen zu sein; ohne auch nur diese Lehren und Gebräuche als Erscheinungswerte gut finden

zu müssen; sondern einzig, weil die Skepsis über die Erkennbarkeit der Werte ein eigenes Wertsystem nicht aufkommen läßt, oder die Mattigkeit nach den ersten Versuchen, ein solches in die einzelnen Lebensrealitäten entgegen Sitten und Gesetzen hineinzubilden, sie der provisorischen Lebensführung unter dem Patronat der gerade herrschenden Normen alsbald in die Arme treibt. Schlecht „erscheint" auch hier nur die Unlust, die ein Gegen-den-Stromschwimmen für das betreffende Subjekt mit sich führt, gut das Enthobensein aller eigenen Wertsetzungen durch die bestehenden.

Es ist aber eine unberechtigte Gewaltsamkeit, aus rein skeptischen Voraussetzungen über die Unerkennbarkeit der Werte, mit Hilfe des Erscheinungsbegriffs in jeder seiner Fassungen, wendet man dieselben auf die Landessitten an, eine allgemeine Norm für unser praktisches Verhalten gewinnen zu wollen. Denn da die herrschenden Wertansichten für die Landes- und Zeitgenossen sicher keine notwendigen Erscheinungen des Guten an sich zu bedeuten brauchen, so liegt von dieser Seite kein Zwang vor, ein bestimmtes Verhalten einzunehmen. Versteht man aber unter der Sitte als Erscheinungswert nur den Umstand, daß die praktische Befolgung derselben Lust, ihre Verwerfung Unlust erregt, so tritt hier der schon früher namhaft gemachte, variable psychologische Faktor wieder in die Berechnung ein; und es bleibt ebenso möglich, daß ein theoretischer Skeptiker praktisch bei der Befolgung der Landessitten sein Lustmaximum findet (das wird für alle passiven, müden, verbrauchten, gebrochenen Willen gelten, wie sie der Mehrzahl der antiken Pyrrhoniker wohl zu eigen waren), wie es möglich bleibt, daß ein so Gesonnener seine höchste Lust findet gerade im Bruch der Sitte, im Ausleben der eigenen Individualität, deren drängende Begierden ihm weit zwingendere Erscheinungen und unmittelbarere Erlebnisse sind als die sich an die Vorschriften der Sitten kettenden Wertgefühle (und auch für solche Typen fehlt es in der Geschichte nicht an Beispielen).

So sicher sich aber über der Gleichung: herrschende Wertansichten = Werterscheinungen keine ethische Phänomenologie mit allgemeinen Verhaltungsmaßregeln für den moralischen, religiösen, politischen Skeptiker logisch aufbauen läßt, so bewundernswert ist doch die Einhelligkeit, mit der sämtliche antike Skeptiker tatsächlich dem Sittenkodex ihrer Zeit genügt zu haben scheinen. Einzig aus dem gebrochenen Willensleben, dem Mangel an eigener Leidenschaft läßt sich das gewiß nicht erklären; vielmehr müssen

wir noch die antike Philosophentugend zum Verständnis heranziehen: nach den als wahr erkannten Thesen auch wirklich sein Leben einzurichten; eine Tugend, in der die Bezweifler aller Wahrheit hinter den Dogmatikern nicht zurückstanden. Bewundernswert ist auch die Grandezza und der Hochsinn, mit denen die Skepsis nach außen und nach innen diesen Pflichterscheinungen nachgab. Der Stifter der Schule war Oberpriester, und zwar bezweifelte er die Wahrheit in allen Religionen ebenso offen und vor aller Welt, wie er eine bestimmte Erscheinungsform der Religion hütete und verwaltete! Wen dabei nicht von selbst ein ehrfürchtiger Schauer überfällt vor dem großen Lebensstil, dessen Menschen einst fähig waren, der vergleiche damit die Art, wie sich die Skepsis im Talar und vor dem Altar heute auszunehmen und herumzudrücken pflegt! Und wie man in antiker Vornehmheit durch Taten und Reden das äußerlich bekannte, zu dem man sich innerlich bekannte, so erfüllte man die herrschenden Wertforderungen auch in deren tiefsten Schichten, auch dort, wo man auf keinen äußeren Beifall rechnen konnte. Was von dem Charakter der einzelnen Skeptiker seinerzeit berichtet wurde, der genialen Bescheidenheit Pyrrhos, der zarten Wohltätigkeit des Arkesilaus, usw., das zeigt unwiderleglich die Vereinbarkeit totalskeptischer Moralanschauungen mit der Erfüllung, ja der königlichen Überbietung der dogmatischsten Sittenforderungen aller Zeiten. Solange die „Werke“ bewertet werden und nicht der „Glaube“, gibt es kein Werk, das nicht auch der extremste Skeptiker im Einklang mit seiner Lehre, ja als Folge derselben geleistet hätte, wenn es die bestehende Sittlichkeitsauffassung empfahl. Das ist nötig zu betonen, solange das enge Netz sittlicher Vorurteile noch so manchen umfängt, und es auch noch „Gebildete“ gibt, die sich unter einem ethischen Skeptiker nur einen frivolen Spötter oder einen leichtsinnigen Weltmann vorzustellen vermögen. Der Einwand aber, daß die Eigenschaften und Werke der Skeptiker ganz unabhängig von den theoretischen Überzeugungen sich gebildet hätten, ist vielleicht stichhaltig für manche moderne Seelen, die, im Grunde harmlose Gemüter, nur in der Theorie die Maske Epikurs oder Pyrrhos annehmen; für den antiken Moralphilosophen, der sich an der Person eines Sokrates orientiert hat, ist er es nicht. Vielmehr steht auch bei der Skepsis Leben und Lehre in allerengstem Zusammenhang; und wenn auch der logische Faden hier leicht zu durchreißen war, der psychologische, durch den man sich in seiner Lebensführung

an die theoretischen Ansichten gebunden fühlte, ist unzerreißbar. Davon nehmen wir um so entschiedener Notiz, als damit dem Standpunkt der Halbbildung wirksam entgegengetreten wird, der ja mit Vorliebe Leuten, die theoretische Atheisten, Materialisten, Skeptiker sind, am sittlichen Charakter etwas am Zeuge flickt oder allenfalls das Verhältnis von Leben und Lehre als den Sieg des guten Herzens über den bösen Kopf zu fassen pflegt.[69])

Im übrigen ist auch hier nicht zu vergessen, daß, ganz abgesehen davon, ob die Sitten eines Landes als rein passive Werterlebnisse zur Motivation des Willens eines Skeptikers genügen oder nicht, jedenfalls zur Ausführung der von den Sitten vorgeschriebenen Handlungen wiederum ein starker Einschlag von aktiven Erwägungen notwendig ist, der auf rein skeptischer Basis nicht möglich sein dürfte. Jede Kulthandlung, die Pyrrho etwa vornahm, setzte die Überzeugung von kausalen Zusammenhängen voraus, die auch durch die rein empiristische, rudimentäre Kausalitätstheorie der skeptischen Ärzte gewiß oftmals nicht hätte zustande kommen können.

Aber der Skeptiker hält es nicht nur für erlaubt, ja von seinem Standpunkt aus für geboten, die physischen Bedürfnisse durch Stillung von Hunger, Durst, Entfernung von Schmerz zu erfüllen, die moralischen, religiösen, politischen Instinkte durch eine konventionelle Lebensführung zu befriedigen, sondern er hält es auch für durchaus vereinbar mit seiner Lehre, einen Beruf, wie den der Medizin, zu übernehmen; und zwar nicht nur die praktische Übernahme ist ihm im Einklang mit dem praktischen, positiven Kriterium (dem Begriff der Werterscheinung, die dazu drängt, das auch zu tun, was uns wertvoll erscheint), sondern auch die theoretischen Voraussetzungen des Berufs befinden sich im Einklang mit dem theoretischen, positiven Kriterium (dem Begriff der Wirklichkeitserscheinung). Damit aber wären die positiven Konsequenzen so weit getrieben, daß eine neue Art von Erkenntnis durch sie möglich gemacht wird, und der Skeptizismus in den extrem-idealistischen Empirismus (Positivismus) umschlägt. Ist diese Entwicklung des Positivismus aus dem Skeptizismus, einer systematischen Erscheinungserkenntnis, die sich über der systematischen Unkenntnis der Dinge an sich erhebt, den Pyrrhonikern geglückt oder nicht? Ich glaube, die Antwort wird verneinend zu lauten haben.

Der Skeptiker geht auch hier aus von den Erscheinungen. Über deren Umfang braucht allerdings auch die Wissenschaft nicht

hinauszugehen, wie die Analyse des extremen Idealismus ergab. Aber neben der Wahrnehmung von Krankheitserscheinungen bedarf der Mediziner noch der Kenntnis ihres Zusammenhangs. Das gab die Skepsis zu, aber die Kenntnis dieses Zusammenhangs war selbst wieder Erscheinung, rein passives Erlebnis. Die Verbindung der Erscheinungen nämlich machte sich in uns bemerkbar durch den passiven Zwang der Assoziation, kraft dessen eine Erscheinung (= sinnliche Wahrnehmung), wie Rauch, Narbe, Herzverletzung, Salbe, die reproduzierte Vorstellung der oft mit ihr verbunden beobachteten, Feuer, Wunde, Tod, Heilung im Bewußtsein nach sich zieht. Und diese Assoziation wirkt nicht nur, während die Erscheinungen beide gegenwärtig sind, sondern auch wenn die eine nicht mehr oder noch nicht da ist. Die unmittelbare, sinnliche Wahrnehmung einer Erscheinung genügt, um durch Assoziation die andre vorauszusehn oder auf deren vergangene Wirklichkeit, deren gegenwärtige, wenn auch nicht wahrgenommene Existenz zu schließen. Die eine Wahrnehmung hieß das „erinnernde Zeichen". Mit dieser embryonalen Kausaltheorie, deren Verwandtschaft mit Hume und Mill in der Darstellung genügend betont wurde, scheint es in der Tat möglich, von den skeptischen Prämissen aus Wissenschaft zu treiben. Denn mehr als die Erkenntnis der Erscheinungen und Erscheinungszusammenhänge braucht man dazu nicht. Und doch ist diese Möglichkeit vollkommen ausgeschlossen. Denn in Wahrheit vermag der Pyrrhoniker den Zusammenhang der Erscheinungen nicht zu erkennen. Wenn er sich nur auf diejenige Kenntnis von Erscheinungszusammenhängen beschränkt, die durch passive Assoziation zustande kommt, so würde er 1. eine Menge für seine τέχνη nötigen Zusammenhänge nicht erkennen und 2. eine Menge tatsächlich und objektiv nicht bestehender zu erkennen glauben, und also immerfort irren und dem Kranken schaden. Daß mäßiger Alkoholgenuß die Geistesfähigkeiten hebt und stärkt, ist eine Erfahrung, die man oft über sich ergehen lassen muß und deren Glieder sich also sehr wohl assoziativ verketten können. Daß diese Stärkung aber nur eine momentane Überreizung ist, die dem Gesamtorganismus schadet, zeigt nur die aktiv-methodische Durchforschung der Erfahrung. Das äußerste an reinem Empirismus, der wirklich die Erkenntnis der Erfahrungszusammenhänge und damit ihre Verwendung zur Voraussicht der zukünftigen Erscheinungen erlaubt, ist die Anschauung: die überwältigende

Masse von Fällen regelmäßigen Naturgeschehens dränge uns assoziativ die Überzeugung auf, untereinander ähnliche Erscheinungen seien stets mit untereinander ähnlichen Erscheinungen verkettet. Welchen Erscheinungen aber solche andre eindeutig zugeordnet sind, das zeigt uns niemals die „reine" Erfahrung, das beantwortet nur die Erfahrung, die darüber in bestimmter Weise befragt wird.

Die logische Aktivität, die planmäßige und methodische Beobachtung dessen, was wirklich immer miteinander in der Erscheinung verbunden ist, die systematische Berücksichtigung nicht nur der Wahrnehmungswirklichkeiten, sondern auch -Möglichkeiten, sie sind unerläßliches Erfordernis, auch um einen rein phänomenologisch aufgefaßten Beruf zu erfüllen, eine rein phänomenologische Wissenschaft zu treiben, ja auch um die vorher besprochenen animalischen und moralischen Instinkte zu befriedigen. Wenn die pyrrhonische Skepsis diese Instinkte befriedigte, ihren Beruf erfüllte, ja eine ausgeführte medizinisch-empirische Methode besaß, so geschah das ohne philosophische Rechtfertigung und in grober Inkonsequenz der eigenen Prinzipien.

Es finden sich zwei merkwürdige Stellen bei Sextus, von denen die eine den eigentlichen Zweck dieses skeptischen Positivismus, die andre das Scheitern dieses Zweckes bekennt. Die erste verrät, daß die skeptisch-positivistische Theorie alle Erkenntnisprozesse anerkennen will, die zum Leben notwendig sind, aber nur soweit sie zum Leben notwendig sind. Daraus erhellt, daß nicht nur die Grundtendenz eines Humeschen und Millschen Positivismus, sondern auch die innersten Motive der allermodernsten Form dieser Richtung, der biologischen, hier im Keime bereits enthalten sind. Was „außerhalb der Lebensbedürfnisse" (*ἔξω τῆς βιωτικῆς χρείας*) behauptet wird[70]), das geht den Skeptiker nichts an. Was aber „innerhalb" dieser behauptet wird und behauptet werden muß, interessiert ihn durchaus: „Daher wir mit dem Leben nicht nur nicht streiten, sondern sogar auf seiner Seite kämpfen (*συναγωνιζόμεθα*), indem wir dem von ihm Beglaubigten uns ansichtslos (d. h. ohne uns darüber, ob das biologisch Beglaubigte auch noch „an sich", in andrer Beziehung beglaubigt ist) fügen, andrerseits dem, was von den Dogmatikern besonders erfunden wurde, uns widersetzen."[71]) Hätten die Pyrrhoniker aus diesen Ausklängen ihrer Philosophie ein selbständiges Ganzes geschaffen, so konnte das diesem zugrunde liegende Problem nur lauten: welche

erkenntnistheoretischen Annahmen liegen den zum Leben erforderlichen intellektuellen Operationen zugrunde? Was müssen wir, nicht an sich, sondern im Interesse des Lebens für wahr halten? In diesem Sinne spricht Mach gelegentlich „die tiefe Überzeugung“ aus, daß die Gesamtwissenschaft die nächsten großen Aufklärungen über ihre Grundlagen von der Biologie zu erwarten hat; daß die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen das Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit sei, daß aber die Wissenschaft hier nur absichtlich und bewußt fortsetze, was sich im täglichen Leben unvermerkt von selbst vollzieht.[72]) Aber wie die Skepsis bereits die ersten kräftigen Ansätze zu einer biologischen Erkenntnistheorie besitzt, wie sie ihre Kausalitätslehre vom „erinnernden Zeichen“ mit Recht als den vornehmsten Beitrag zu einer solchen ansieht und sich auch die oben angezogene Stelle unmittelbar im Anschluß an die Entwickelung der phänomenalistischen Kausalauffassung findet, so überkommt sie doch, infolge einiger besonders gut gezielter Angriffe der Gegner, bisweilen das unsichere Gefühl, dieser biologischen Aufgabe nicht völlig genügt zu haben. Dann reißt sie den angesponnenen Faden zwischen Theorie und Praxis gewaltsam entzwei, trennt ihre „Philosophie“ vom „Leben“ ab, behauptet: „seinem philosophischen Bekenntnis gemäß lebt der Skeptiker nicht; denn nach diesem vermöchte er nicht zu handeln“. Mit einer gewissen Schadenfreude hat man sich auf solche Zugeständnisse gestützt: ingenua confessio et probe notanda! triumphiert Fabricius, der Herausgeber, und Stäudlin bemerkt dazu: „So gleichsam geteilt kann die menschliche Seele nicht werden, daß sie in der Praxis auf einmal ganz vergessen könnte, wozu sie sich theoretisch bestimmt hat, oder daß sie Grundsätze ungehindert praktisch anwenden könnte, die sie theoretisch ganz und gar in Zweifel gezogen hat.“[73]) Sieht man aber näher hin, so zeigt die Stelle ein merkwürdiges Doppelantlitz; denn ein Leben und Handeln des Skeptikers wird unmittelbar darauf durch die Motivationskraft der „Erscheinungen“ (Landessitten usw.)[74]) für möglich erklärt, deren Anerkennung durchaus ein Stück der skeptischen Philosophie ausmacht, und doch fährt Sextus fort: „Gemäß der unphilosophischen Beobachtung (*κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν*) kann er dieses erwählen und jenes vermeiden.“ Warum wiederum unphilosophische Beobachtung? Einmal, weil nur Erforschung der Dinge und Werte an sich der Antike Philosophie bedeutet, und keine Ansicht über die Dinge an sich den Skeptiker zum

handelnden Leben bestimmt; dann aber vielleicht auch, weil logische Operationen zu dieser Beobachtung nötig waren, deren Wert die skeptische Theorie nicht anerkannte. Offiziell ist aus dieser Stelle kein belastendes Moment, keine Inkonsequenz zwischen Leben und Lehre herzuleiten. Sextus würde vermutlich, zur Rede gestellt, die Ausdrücke *φιλόσοφος λόγος* und *ἀφιλόσοφος τήρησις* nur durch die obige, antike Definition der Philosophie rechtfertigen und sich keiner bewußten Lüge dabei schuldig machen. Daß noch ein zweites Motiv im skeptischen Unterbewußtsein existiert, ist unsre Vermutung; diese stützt sich aber weniger auf die Kenntnis der Geistesart des betreffenden Autors als auf die Einsicht, daß jede logische Bearbeitung und Erforschung, selbst im Gebiet der Erscheinungswelt, von der Skepsis ausgeschlossen wurde und doch ohne eine solche jedes Handeln unmöglich, und nur ein „pflanzenähnliches" Leben (dies der Vorwurf der Gegner, auf den Sextus hier antwortet!) möglich ist.

Aber einzig die ausdrückliche Anerkenntnis der aktiven logigischen Operationen als ein Erfordernis zur Erkenntnis der Erscheinungszusammenhänge fehlte diesen Leuten (in theoria), um einen völlig durchgebildeten Abriß des phänomenalistischen Empirismus (Positivismus) zu besitzen. Hier, in den interessantesten Partien der Skepsis, brechen noch einmal die beiden Grundmotive dieser Schule mit elementarer Wucht hindurch und hindern die offene Schwenkung ins empiristische Lager. Das ethische Motiv: nur in der Passivität liegt das Glück, vertreibt auch aus der Theorie jede logische Aktivität; der extrem-realistische Standpunkt: nur in der Passivität liegt Evidenz, wirkt im gleichen Sinne.

Doch was den Pyrrhonikern fehlte, besaßen die Akademiker. Ihr Skeptizismus hatte andre Motive, weder eudaimonistische, noch extrem-realistische. Und so betonten sie für die Durchforschung der Erscheinungszusammenhänge in der Tat die Wichtigkeit der aktiven logischen Operationen. Man müsse die Erscheinungen „ringsumher prüfen und durchspähen" auf ihren Zusammenhang mit andern Erscheinungen hin. Daraus erst entspränge die Kenntnis davon, ob eine Erscheinung als Wirklichkeitserscheinung charakterisiert sei oder als bloßes Phantasma, und welcher Art die empirischen Gesetze wären, nach denen sich die Wirklichkeitswahrnehmungen verketteten. Ein weiteres Verdienst der Schule bestand darin, Stufen der Gewißheit oder Wahrscheinlichkeitsgrade in unsrer Erkenntnis aufgestellt zu haben. Damit

nahm sie die erkenntnistheoretische Einsicht ahnend vorweg: daß sich zwar nur an Sätze (Karneades glaubte, an Vorstellungen), die mit allen Erfahrungstatsachen und Denkgesetzen im Einklang stehen, das Wahrheitsgefühl unausrottbar kettet; daß aber auch Sätze, die mit allen Denkgesetzen und nur einem Teil der Erfahrungen im Einklang und mit keiner im Widerstreit stehen, ein ähnliches Gefühl, das man als Wahrscheinlichkeitsgefühl bezeichnen kann, unausrottbar begleitet. Aber die Akademiker beschränkten diese ihre Lehre nicht ausdrücklich auf die Erkenntnis von Erscheinungen, so daß auch diese Schule zu keinem vollendeten Positivismus gelangte.

Vereinigt man dagegen den pyrrhonischen mit dem akademischen Skeptizismus, so erhält man in der Tat eine Theorie des Positivismus oder phänomenalistischen Empirismus, wie sie knapper und zugleich erschöpfender wohl nicht gedacht werden kann. Einziges Objekt der Erkenntnis sind dann: die unmittelbaren Erlebnisse (*πάθη*), d. h. die Erfahrungen (*ἐμπειρίαι*), d. h. die Bewußtseinsdata (*φαντασίαι*), d. h. die Erscheinungen (*φαινόμενα*) und der Zusammenhang dieser Erscheinungen oder deren Gesetzmäßigkeit. Die *πάθη* werden unmittelbar und passiv erkannt und die über sie berichtenden Aussagen sind absolut gewiß — so die Pyrrhoniker. Die gesetzmäßigen Beziehungen der *πάθη* werden mittelbar und aktiv durch methodische Beobachtung dieser Beziehungen erkannt; können aber nur mit annähernder Sicherheit, die mit der Exaktheit der Beobachtung und der Zahl der beobachteten Fälle steigt, in Sätzen von wahrscheinlicher Geltung niedergelegt werden — so die Akademiker.

Mit solchen Anschauungen läßt sich nicht nur praktisch leben, sondern auch theoretische Wissenschaft treiben. Demgegenüber besagen die skeptischen Erklärungen: es gibt keine Wahrheit, es gibt keine Wissenschaft, es gibt keine Erkenntnis nicht mehr viel. Sie beziehen sich ja alle auf Wahrheit, Wissenschaft, Erkenntnis von den Dingen an sich. Bedeutungsvoll und antipositivistisch sind sie nur, solange die Möglichkeit eines Erscheinungswissens, einer Erscheinungserkenntnis, einer Erscheinungswissenschaft nicht entdeckt ist. Aber die jüngere Skepsis entdeckte sie nicht nur, sondern begann sie auszubauen; und sie baute nur aus, was Pyrrho schon im Grunde gelehrt hatte: *τοῖς φαινομένοις ἀκολουθεῖν*. Ob man dabei die Worte: Wahrheit, Erkenntnis, Wissenschaft in

positivistischer Bedeutung wieder einführte, ist relativ gleichgültig. Fast scheint es so, als habe Aenesidem auch dazu mit der Formulierung eines zweiten Wahrheitsbegriffs den Ansatz gemacht. Aber nicht gleichgültig ist, daß die Skepsis den Realismus insofern nie überwunden hat, als sie an der Existenz von Dingen an sich in allen ihren Vertretern festhielt; daß sie daher das Ideal der Wissenschaft, der Erkenntnis, der Wahrheit, dessen Inhalt Aussagen über die Dinge an sich wären, als ein unerreichbares und nie zu verwirklichendes betrachtete.

So kommt diese Richtung mit ihren letzten Ausläufern in eine sonderbare Schwebe zwischen Kantianismus und modernem Positivismus. Mit Kant glaubt sie fest an die Existenz realer Dinge an sich und hält die Erkenntnis dieser Dinge für ausgeschlossen (während der Positivismus diese Existenz dahin gestellt sein läßt, oder leugnet). Mit den Positivisten glaubt sie an die empirische Erkenntnis von Erscheinungen und Erscheinungszusammenhängen, die in ihrem ersten Teil absolute Gewißheit, in ihrem zweiten nur Wahrscheinlichkeitsgrade zu erreichen vermag. (Während für den rationalistischen Kant es gerade auf die absolute Gewißheit der Erscheinungszusammenhänge ankam.)[75]) Des näheren stellt sich dies Verhältnis zu Kant, aus dem auch manches für das Verständnis der Skepsis selbst zu lernen ist, folgendermaßen dar: Wenn Kant die Erkenntnis der Dinge an sich für die menschliche Vernunft „überhaupt" eine absolute Unmöglichkeit sein läßt, bewährt er sich als generell-dogmatischer Negativist für das Gebiet der Transzendenz, berührt sich also mit einigen Akademikern, nicht mit den Pyrrhonikern. Während bei Kant ferner dieses absolute Nichtwissen um die Transzendenz Folge des absoluten Wissens um bestimmte Bestandteile der Immanenz ist, als Folge seines Apriorismus von Raum, Zeit, Kategorien (weil a priori und immanent absolut gültig, darum nicht transzendent gültig), so stehen bei der Skepsis beide Partien im umgekehrten ursächlichen Zusammenhang: nicht weil wir die Erscheinungen vollkommen sicher erkennen, können wir ihr „an sich" nicht erkennen; sondern weil wir die Dinge an sich nicht erkennen, bleibt uns nur übrig, uns auf die Erscheinungen zu beschränken. Der tiefste Grund für diesen Unterschied liegt darin: daß die Skepsis die prinzipielle Transzendenz der Dinge an sich nicht konzipiert hatte. Sowie die Dinge an sich als außerzeitliche, außerräumliche, außerkausale, metaphysische Wesenheiten einmal gefaßt und so schon durch

diesen Begriff alle Brücken mit dem erkennenden Bewußtsein und dessen Formen abgebrochen sind, begreift sich, daß man sich ganz auf die Verfestigung des Erscheinungswissens werfen konnte; solange dieser Schritt aber noch nicht geschehen war, die Dinge an sich in Raum, Zeit, Kausalität einbezogen gedacht wurden und nur aus empirischen Motiven nicht erkannt werden konnten, hatte man auch theoretisch mehr Grund: die Unmöglichkeit ihrer Erkenntnis aus diesen empirischen Ursachen zu beweisen, als die Möglichkeit der Phänomenerkenntnis im einzelnen auszubauen. Denn die Dinge an sich waren ja nicht durch jenen Kantischen Gewaltstreich als Erkenntnisobjekte von vornherein ausgeschieden. So war der Acker der Dinge an sich dem Skeptiker als Erkenntnisterrain nicht „das Unbetretene, nicht zu betretende“ wie für Faust[76]), sondern nur ein Gebiet, auf dem man bei jedem Schritte stolperte. Während nun Kant nachweisen will, daß noch keines Menschen theoretisches Bewußtsein je den Schritt auf dieses Land gesetzt hätte, noch setzen könne, und daß es daher gälte, die Straßen und Wege auf dem zugänglichen Lande der Erscheinungswelt genau zu studieren und deren Karte zu entwerfen, zeigt die Skepsis mit eindringlicher Schärfe und ausführlicher Breite: daß man bei jedem Schritt auf dem Acker der Dinge an sich stolpern müsse, und gibt nur rhapsodisch und eigentlich nur halb interessiert ein paar Orientierungspunkte an, nach denen man sich im Erscheinungslande zurechtzufinden vermöge, gerade so viel, als ein „anständiger“ Mensch zum täglichen Leben bedarf. Wenn die Medaille der Kantischen Erkenntnistheorie auf der Vorderseite die Devise trüge: Erkennbarkeit der Erscheinungswelt und auf dem Revers: Unerkennbarkeit der Dinge an sich, so müßte bei einer auf die antik-skeptische Philosophie geprägten Münze zu lesen stehen auf der Vorderseite: Unerkennbarkeit der Dinge an sich, und auf der Rückseite in verschwommenen Zügen: Erkennbarkeit der Erscheinungen!

Aber der geheimste Grund dafür, daß Pyrrhoniker wie Akademiker die Skepsis und nicht den Phänomenalismus, die negative und nicht die positive Seite ihrer Theorien accentuierten, lag nicht in ihrer Auffassung vom Ding an sich, lag überhaupt nicht in intellektuellen Motiven, sondern er ist zu suchen in der Grundrichtung des Wollens und Fühlens, das den Stiftern dieser Schule eigen war. Ihren theoretischen Ausdruck erfuhr diese Grund-

richtung in der Beantwortung der letzten Frage: daß vom Baume der Skepsis allein uns die Frucht der Glückseligkeit reif in den Schoß falle. Was nun die Beurteilung dieser krönenden Schlußeinsicht betrifft: aus dem skeptischen Verhalten, der völligen Epoché den Dingen und Werten an sich gegenüber, folge die Ataraxie und Apathie, oder doch wenigstens die Metriopathie, kurz der größtmögliche Grad von Eudaimonie, so darf man dabei nicht vergessen, daß das Ideal der Glückseligkeit hier nicht etwa als ein erwiesener allgemeingültiger sittlicher Wert auftritt, den man durch die theoretische Skepsis zu verwirklichen habe, sondern a parte ante als das individuelle Willensziel der einzelnen Skeptiker und a parte post als die tatsächliche Folge des skeptischen Standpunktes. Wer das nämliche Ziel erstrebt, kann es auf dem Wege der Skepsis allein erreichen und wer diesen Weg geht, gelangt zu jenem Ziele. Eine Sanktion für dieses Ziel und damit eine letzte Sanktion für ihre ganze Philosophie zu geben, fiel den Skeptikern nicht ein. Daher der vorsichtige „hypothetische“ Imperativ Timons: *δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν.*[77]) Die Richtigkeit der skeptischen Lehre aber von den Mitteln, die zum Glücke führen, läßt sich nicht logisch, sondern nur psychologisch prüfen. Hat wirklich der totale Zweifel das Glück, die dogmatische Überzeugtheit das Unglück im Gefolge? Nun glauben wir gern, daß Pyrrho und noch manch andrer griechischer Skeptiker die gleiche Tiefe inneren Friedens genossen haben mögen, wie die großen Weisen der Stoiker und Epikuräer oder wie ein christlicher Heiliger.[78]) Aber zu behaupten und zu beweisen versuchen, aus der Skepsis folge notwendig und ganz allgemein Gemütsruhe und Friede, Leidlosigkeit und Gelassenheit, ist ein unhaltbares Vorgehen. Hier sprechen die psychologischen Tatsachen eine beredtere Sprache als alle logischen Gründe. Wir brauchen bloß dem griechischen Pyrrho einen deutschen Gegentypus vorzuhalten: den Faust. Auf Faust wirkt die Skepsis nicht beruhigend, nicht beglückend und erlösend; sie ist ihm vielmehr die Ursache tiefster Unruhe, heftigster Erschütterung, quälendsten Unglücks; sie versengt ihn:

„Und sehe, daß wir nichts wissen können
Das will mir schier das Herz verbrennen.“

Wem aber Dichtwerke zum Entscheid philosophischer Fragen nicht maßgebend sind, der lese das Kapitel über das „metaphysische Bedürfnis“ bei Schopenhauer, und er wird sich überzeugen, welchen Grad von Kakodaimonie die Zweifel an der Erkenntnis

der Dinge an sich zu erzeugen vermögen. Damit fällt natürlich auch die Ergänzungsthese: feste Überzeugungen ziehen notwendig Unruhe und Unseligkeit nach sich, dahin. Ein Blick in die Schlußpartien des Hauptwerks eines der dogmatischsten aller Denker, der Ethik Spinozas, aus denen dem Leser die tranquilla beatitudo des Autors entgegenleuchtet, ist die leicht anzustellende Probe. So lernen wir noch einmal von der Skepsis, aber diesmal ohne ihren Willen, daß sich aus der Eudaimonie als oberstem Ziel kein allgemeingültiges Verhalten ableiten lasse.[79]) Aber wir lernen zugleich einen neuen, für einzelne Menschen gangbaren Weg zur Gemütsruhe und zum Glücke kennen: den Weg der reinen intellektuellen Resignation, des völligen Verzichts auf die Erkenntnis. Damit tritt am Schluß der antiken Moralphilosophie noch ein neuer, aber nicht minder berechtigter eudaimonistischer Antipode zu dem Begründer der griechischen Ethik auf. Sokrates hatte das Wissen als den geraden Weg zur Glückseligkeit gepriesen; erschöpft und müde, am Ausgang einer hohen Kulturepoche stehend, weisen die Skeptiker auf das Nichtwissen, als den Pfad zum gleichen Ziele. Viele Wege — das enthüllen diese Kontraste — führen zur Glückseligkeit. Aber nicht alle sind für jedermann beschreitbar. Ein jeder gelangt nur auf einem einzigen Wege zum Ziele. Aber darum ist dieser Weg nicht der einzige für alle. Die Gründe für diese Erscheinung hatte die Skepsis in ihrer Kritik der dogmatischen Moralphilosopheme bereits gestreift. Aber selbst noch allzusehr in den Anschauungskreisen der alten Welt befangen, verfällt sie ihrerseits, der eigenen Kritik zum Trotz, in den gleichen Fehler: ein eudaimonistisches Allheilmittel zu empfehlen.

Der Hinweis auf das vorher darüber Gesagte genügt, um auch hier an keine allheilende Wirkung zu glauben. Es brauchen die Beispiele nicht vermehrt zu werden, die als schlagende Gegeninstanzen die These zum Sturze bringen: Zweifel und Glück seien unzertrennliche Geschwister. Es gibt ihrer genug, und gerade in unsern Tagen mehr als genug.[80])

Anmerkungen zum ersten Kapitel.

1) vgl. Wundt, Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1901: „schon in der antiken Philosophie ist sie (die skeptische Richtung) zu einem Standpunkte fortgeschritten, der, weil er der des absoluten Zweifels an allen Erkenntnisquellen und an jeder Betätigung des Erkenntnisvermögens ist, seitdem nicht mehr überschritten werden konnte" (S. 335); und ein andermal: „Die pyrrhonische Skepsis bezeichnet einen Höhepunkt in der Entwicklung dieser Denkweise, der späterhin selten mehr erreicht worden ist" (S. 338).

2) Zur Geschichte dieser Terminologie vgl. S. IX/X.

3) Diog. IX, 71—73 werden als Vorläufer des Skeptizismus in folgender Ordnung genannt: Homer, die sieben Weisen, Archilochus, Euripides, Xenophanes, der Eleate Zeno, Demokrit, Plato, Empedokles, Heraklit, Hippokrates.

4) Cicero, Acad. pr. 72ff., wo Cicero selbst diese Meinung ausdrücklich gegen die des Lucullus vertritt, der auf dem fraglichen Punkt anderer und richtigerer Meinung war (ebda. 14ff.). Außer den im Text erwähnten zählt Cicero noch zu den skeptischen Denkern: Anaxagoras, Metrodor von Chios, Xenophanes, Parmenides, die Stoiker und Cyrenaiker.

5) Vgl. die Zitate bei Stäudlin, Geschichte und Geist des Skeptizismus. Vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, Leipzig 1794, I. (S. 163—168). Dagegen hielten Männer wie Aenesidem und Menodotus Plato durchaus für keinen Skeptiker, Sextus, P. I, 222/223. Sextus Empiricus aber ist besonders bemüht, die skeptische Philosophie auch gegen wirklich verwandte oder doch wenigstens den Umkreis der skeptischen Denkweise irgendwo schneidende philosophische Richtungen abzugrenzen (P. I, 210—241).

6) Bayle, Dictionaire historique et critique. Art. Pyrrhon, Not. F. Der ganz ähnliche Vers von Archilochus bei Diog. IX, 71 zu gleichem Zwecke verwendet; ebenso vage „skeptische" Homerverse ebda. 73.

7) Diog. IX, 71.

8) Cicero, Acad. pr. 72.

9) Montaigne, Essays (Didot, Paris) Vol. I, Essai XII, S. 545.

10) Selbstverständlich nicht mit Bewußtsein. Der Gegensatz von qualitativer und quantitativer Weltbetrachtung ist nur eine zur Erleichterung der Übersicht nachträglich vom Historiker herangebrachte Kategorie. Gewiß hat Zeller mit der Bemerkung recht: „eben das gehört zu den wesentlichen Eigentümlichkeiten des pythagoreischen Standpunkts, daß die Unterscheidung von Stoff und Form noch nicht vorgenommen, daß in den Zahlen, worin wir freilich nur einen Ausdruck für das Verhältnis der Dinge zu sehen wissen, unmittelbar das Wesen und die Substanz des Wirklichen gesucht wird". (Geschichte der Philosophie der Griechen Ia. 5. Aufl. Leipzig 1892, S. 349.) Vgl. auch Wundt, Einleitung a. a. O. S. 92.

11) Plato, Leg. IV, 715c; vgl. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, neunte Auflage, Berlin 1903, S. 39.

12) Zitat nach Stäudlin a. a. O. I, 64.

13) Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, S. 75, Fr. 60.

14) Eusebius, praep. evang. XIII, 13, 36. Sextus Empiricus, adv. Math. IX, 193.

15) Eusebius, ebda und Diels a. a. O. S. 72, Fr. 32.

16) Daher nennt Brochard, Les sceptiques grecs, Paris 1887, S. 6 die Eleaten „les vrais ancêtres du scepticisme."

17) Während bei Parmenides, Zeno und Melissus zwar skeptische Elemente anerkannt werden müssen, der dogmatische Gesamtcharakter ihrer Lehre aber unbestreitbar ist, hat man Xenophanes in weit höherem Grade dem Skeptizismus huldigen lassen. Die Äußerungen, auf die man sich dafür vor allem beruft, sind die Verse (bei Sextus, adv. Math. VII, 49 und 110, VIII, 326):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται,

Ebda (49) läßt Sextus den Xenophanes „nach einigen" behaupten, es sei alles *ἀκατάληπτα*. Den Sinn obiger Verse legt er an verschiedenen Stellen verschieden aus (wie schon Stäudlin a. a. O. I, S. 182 Anmerk. 79 bemerkt); adv. Math. VII, 51, 52 so, als habe Xenophanes nicht das Dasein der Wahrheit, sondern nur des Wahrheitskriteriums leugnen wollen (in gleichem Sinne auch P. II, 18); VIII, 110 aber, als sei durch die Verse nur der Begriff einer apodiktischen Wahrheit, aber nicht der Wahrscheinlichkeit aufgehoben; VIII, 327 endlich: als handle es sich in den Versen nur um die Unerkennbarkeit der *ἄδηλα*. Von diesen drei Auffassungen wären die erste und letzte mit der pyrrhonischen, die mittlere mit der akademischen Skepsis verträglich Dennoch rechnet Sextus den Xenophanes keineswegs zu den Skeptikern (P. I, 225).

Auch Timon, trotz aller Vorliebe für diesen Eleaten, nennt ihn noch „halbumdunstet" *ὑπάτυφος* (Sextus, P. I, 224), legt ihm allerdings (ebda.) Verse in den Mund, die auf ein früheres skeptisches Stadium schließen lassen könnten:

Ὡς καὶ ἐγὼν ὄφελον πυκινοῦ νόου ἀντιβολῆσαι
Ἀμφοτερόβλεπτος· δολίῃ δ' ὁδῷ ἐξαπατήθην
Πρεσβυγενὴς ἔτ' ἐὼν καὶ ἀμενθήριστος ἁπάσης
Σκεπτοσύνης· ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
Εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
Πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίην.

In diesem Sinne sind die Verse von einigen (Kern, Heinze) verstanden worden. Anders Zeller a. a. O. I[a], S. 550[1], der ganz mit Stäudlin übereinstimmt. Wachsmuth (De Timone Phliasio, Leipzig 1859, S. 59 ff.) schreibt dem Xenophanes ähnliche Sillen wie die Timonischen zu; dagegen Brochard (a. a. O. S. 4. Anmerk. 3).

18) Diels a. a. O. S. 81. Fr. 107.

19) ebda S. 79, Fr. 91.

20) Aristoteles, Metaph. IV, 5.

21) Sextus, adv. Math. VII, 139: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης.*

22) ebda. VII, 135, (vgl. VIII, 184): *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* Auch andere skeptisch klingende Aussprüche beziehen sich immer nur auf die sinnliche Erkenntnis. (Vgl. Zeller a. o. O. I[b], 921—924.)

23) Sextus, P. I, 213/14. An dem verschiedenen Gebrauch dieser Redensart bei Demokrit und den Pyrrhonikern erläutert Sextus schlagend den Unterschied beider Lehren: *διαφόρως μέντοι χρῶνται τῇ „οὐ μᾶλλον" φωνῇ οἵ τε σκεπτικοὶ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Δημοκρίτου· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μηδέτερον εἶναι τάττουσι τὴν φωνήν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τοῦ ἀγνοεῖν πότερον ἀμφότερα ἢ οὐδέτερόν τι ἔστι τῶν φαινομένων.* Bleibt man nicht bei diesem vielleicht subtil erscheinenden Unterschied stehen, sondern forscht nach dem Grunde desselben, so zeigt sich die Gegensätzlichkeit beider Standpunkte aufs deutlichste; Demokrit glaubte mit dogmatischer Zuversicht die atomistische Beschaffenheit der Dinge an sich zu erkennen und mußte dabei den sinnlichen Qualitäten notwendig alle objektive Realität absprechen; die Skeptiker sahen gerade die Beschaffenheit der Dinge an sich als das unlösbare Urproblem an und mußten daher die Frage nach der Kongruenz oder Inkongruenz der subjektiv-sinnlichen mit den objektiv-realen Qualitäten offen lassen. Pappenheim (Die Tropen des Aenesidem, Programm des Köln. Gymn. S. 8) hält die Berichte, die schon Demokrit den Gebrauch des *οὐδὲν μᾶλλον* beilegen,

für willkürliche Konstruktion, durch die frühen Denkern spätere eigene Formeln untergeschoben werden sollten. Seine Gründe sind aber nicht überzeugend.

24) Stobäus. Ecl. II, 76.

25) Den Skeptizismus Metrodors veranschaulicht dessen Ausspruch (Cicero, Acad. pr. 23, 73; Eusebius, praep. evang. XIV, 19, 9; Diog. IX, 58; Sextus adv. Math. VII, 88): *οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν.* Daß er trotzdem den Skeptizismus im strengen Sinne nicht vertreten haben kann, zeigen seine ausführlichen naturphilosophischen Spekulationen.

26) Anaxarch, ein Schüler Metrodors, bewies seine Standhaftigkeit in Schmerzen damit, daß er, dem Cypern-Fürsten Nikokreon ausgeliefert, und auf dessen Befehl in einem Mörser zerstampft, in den Todesqualen dem Tyrannen zurief: *πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις.* (Zahlreiche Quellen der Erzählung bei Zeller a. a. O. I[b], S. 963[6].) Dadurch bewahrte er die skeptische Ataraxie, und von dieser Seite her wird er wohl auch auf Pyrrho eingewirkt haben. Nicht aber durch eine skeptische Erkenntnistheorie, die er nicht besaß. Im übrigen ist gewiß Zellers Bemerkung a. a. O. (S. 966) beizupflichten: „die Atomistik scheint demnach überhaupt bei Demokrits Nachfolgern die skeptische Wendung genommen zu haben, welche sich aus ihren physikalischen Voraussetzungen ergeben konnte, ohne daß doch diese Voraussetzungen selbst verlassen wurden."

27) Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, III, Leipzig, 1883, S. 1 ff.) ist der Hauptvertreter dieser Anschauung. Seine Beweise stützen sich hauptsächlich auf folgende Punkte: 1. auf das Fehlen aller dialektischen Argumente in den Tropen Aenesidems, 2. auf die Beschränkung dieser Tropen auf die Bestreitung der sinnlichen Wahrnehmungserkenntnis, 3. auf die ethische Skepsis bei Demokrit, 4. auf die Aufstellung der *ἀταραξία* als Lebensideal bei Demokrit und Pyrrho, 5. auf die Verwandtschaft zwischen dem Titel der Timonischen Schrift *ἰνδαλμοί* und dem mutmaßlichen Gebrauch dieses seltenen Wortes bei Demokrit, 6. auf die naturwissenschaftliche Richtung auch der späteren pyrrhonischen Skepsis. — Aber die Tropen Aenesidems enthalten nicht die ganze Lehre der Pyrrhoniker (zu 1. und 2.), die ethische Skepsis Demokrits ist eine höchst problematische Konstruktion (zu 3.), 4., 5. und 6., sprechen nur für die Mitwirkung, aber für nichts mehr, demokriteischer Gedanken. Natorp, Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, S. 286—290 schränkt Hirzels Thesen auf all den genannten Punkten mit Recht ein; ebenso Brochard a. a. O. S. 47—49. Schon Sextus (P. I, 213/214) hatte den wesentlichen Unterschied zwischen dem Demokritismus und Pyrrhonismus richtig bezeichnet. Im ganzen offenbart die Hirzelsche Hypothese eine auch sonst verbreitete Eigentümlichkeit

der Philologen in der Art, ihre Untersuchungen der Geschichte der Philosophie nutzbar zu machen: die Mühe, welche eine philologische Entdeckung gemacht hat, wird ihrem historischen oder philosophischen Wert durch einen begreiflichen psychologischen Prozeß an Größe gleichgesetzt. Gewiß ist die philologische Mitarbeit für das Verständnis der Gedankenzusammenhänge, besonders in der antiken Philosophie unentbehrlich, und wer sich für diese Gebiete interessiert, muß diese Hilfe aufs dankbarste willkommen heißen. Aber an sich haben die Ergebnisse entsagungsvoller Detail- und Quellenforschung vor den offen zutage liegenden Verhältnissen nichts voraus. Daß skeptische Keime in der vorpyrrhonischen Philosophie überall reichlich ausgestreut sind, sieht jedermann; daß das Wort *ἰνδαλμοί* außer im Titel einer Schrift Timons nur noch in einem Briefe bei Demokrit vorkommt, erkennt allein der Philologe. Diese seine Geheimkunst läßt ihn auch dort leicht Geheimnisse wittern, die nur durch seine Kunst zu lösen sind, wo gar keine vorliegen. Daß in einer originalen Denkerpersönlichkeit wie Pyrrho überhaupt die Gedanken nicht so buchstabenmäßig ihren Ursprung nehmen, und daß andererseits die geistige Atmosphäre seiner Zeit skeptische Elemente aus den verschiedensten Quellen barg, die für einen produktiven Geist zu neuer Synthese bereit lagen, wird als zu einfache und unwissenschaftliche Einsicht leicht übersehen.

28) Gomperz, Griechische Denker, Leipzig 1893—1902, I, 334. 343.

29) ebda. S. 334.

30) Die gegenteilige Ansicht, wie sie Grote, Laas, Gomperz, Halbfaß u. a. vertreten, wird durch die klassischen Zeugnisse Platos, Aristoteles, Demokrits, Sextus widerlegt und ist neuerdings durch Zeller (a. a. O.: I^b, 1095 ff.) und Natorp (a. a. O.: S. 1 ff.), ebenso durch Meyer (Geschichte des Altertums, IV, 262 ff.), wie mir scheint, völlig überzeugend abgewiesen worden.

31) Protagoras wird wohl 1. mit dem *μέτρον* nicht den Maßstab für die Wirklichkeit selbst, sondern den Maßstab für die Erkenntnis der Wirklichkeit verstanden und also nicht etwa an eine wirklichkeitsetzende Kategorie der Existenz im Sinne Fichtes gedacht haben; 2. befaßt der Ausdruck: das Dasein der seienden Dinge nicht nur die Existenz der Dinge schlechthin, auch nicht nur die Art der Beschaffenheiten (wie Farbe, Geruch usw. mit gewaltsamer Deutung des ὡς als ‚wie') sondern vor allem die Existenz der Beschaffenheiten, aus denen sich doch schließlich für den Sensualisten die Dinge zusammensetzen. Daß Protagoras in einem einzigen Satze(!) diese verschiedenen Gesichtspunkte nicht sauberer trennte, nimmt deshalb nicht mehr wunder, weil dieser Satz zufällig zu den wenigen erhaltenen Äußerungen des Mannes gehört, aus denen dann die Nachwelt dessen ganze Lehre herauspressen mußte. Dies gegen Gomperz, I, 362 ff.

32) Plato, Theaetet 152 D, 157 Aff. Sextus, P. I, 217—219.

33) Plato, Theaetet 156 C.

34) Plato a. a. O. 157 Eff. zeigt im Sinne des Protagoras an den Kranken, Schlafenden, Wahnsinnigen, daß diese wegen der besonderen Disposition ihrer Organe auch andere Wahrnehmungen haben wie die Gesunden, Wachenden, Geistignormalen, und daß sie in Ermangelung eines Kriteriums mit diesen Wahrnehmungen im Rechte sind. Genau den nämlichen Beispielen werden wir in den Tropen des Aenesidem (P. I, 100ff.) begegnen. (Vgl. adv. Math. VII, 61—64).

35) Diog. IX, 51: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις.* Natorp (a. a. O. S. 16—19) glaubt, Protagoras habe nur noch keinen Unterschied zwischen *αἴσθησις* und *δόξα* gemacht.

36) ebda.: *πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.* Pappenheim, die Tropen des Aenesidem S. 415 hält diese noch durch andere wie Clemens Str. VI, 65 und Seneca ep. 88, 43 bezeugte Überlieferung für unrichtig, wie mir scheint, ohne zwingende Gründe.

37) Daß Protagoras dieselbe noch mit besonderen Argumenten zu stützen suchte, beweist nichts — trotz Gomperz a. o. O. — gegen seine skeptische Grundansicht. Man denke nur an den entsprechenden Vorgang in den Werken des Sextus!

38) Diog. IX, 51. Übersetzung nach Gomperz.

39) Xenophon, Memor. IV, 4.

40) Zum ersten Mal wird die Unterscheidung *φύσει—θέσει* auf moralischem Gebiet wohl von dem Sophisten Hippias angewandt (Xenophon, Plato, Protag. 337 C). Vgl. über die Entwicklung des *φύσει* und *θέσει* in der griechischen Philosophie: Gomperz a. o. O. I, 323—351. Die späteren Skeptiker eigneten sich diese Unterscheidung gleichfalls an, aber folgerten — eben als Skeptiker und nicht als negative Dogmatiker — die Unerkennbarkeit der *φύσει ἀγαθά.* Auch die von den Sophisten angeführten Verschiedenheiten ethischer Bewertungsweise nach Völkern und Ländern spielt in der Skepsis eine große Rolle — wird aber nicht zur Festlegung des Gegensatzes zwischen natürlichem und positivem Recht, sondern wiederum für die Unerkennbarkeit der Werte verwendet. (Vgl. S. 90).

41) Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus, Wien 1896, zählt alles, was einen „moralfeindlichen Zug“ enthält, zur ethischen Skepsis (S. 32). Aber selbst die Negation aller moralischen Werte, gewiß der Gipfel der Moralfeindlichkeit, ist so wenig wie der erkenntnistheoretische Idealismus, der alle materielle Wirklichkeit leugnet, — Skeptizismus, sondern negativer Dogmatismus, vgl. S. VIII.

42) Sextus, adv. Math. VII, 60 (vgl. 389): *ἐπεί φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν.* Und zwar meinte

dies Protagoras, wenn wir Sextus, P. I, 218/219, glauben dürfen, nicht nur wegen seiner erkenntnistheoretischen Skepsis, sondern auch wegen seines metaphysischen Dogmatismus, mit dem er an der Herakliteischen These von der Identität aller Gegensätze in der Urwirklichkeit festhielt.

43) Es würde sich also des Gorgias Meinung mit derjenigen decken, die Sextus P. I, 3; 226 der akademischen Skepsis unterschiebt.

44) Sextus, P. I, 3.

45) In welchem Umfange, ob so dogmatisch, wie es der terminologisch verdächtige Bericht des Sextus (P. I, 218/19) glaubhaft machen will, läßt sich allerdings nicht sicher entscheiden. Vgl. Natorp a. o. O: S. 22/23, 57/58, 86. Dieser macht mit Recht auf die Differenzen zwischen den Berichten P. I, 218/19 und adv. Math. VII, 60ff. aufmerksam; er schenkt letzterem als reinem Referat der protagoreischen Ansicht unbedingten Glauben, während er die Partien der Hypotyposen, die von der Absicht getragen sind, die Differenzen zwischen Protagoras und den Skeptikern zu beleuchten, für die Wiedergabe einer peripatetischen Konstruktion der protagoreischen Lehre anspricht. Mir scheint aber vom protagoreischen Standpunkt M. VII, 60ff. zu skeptisch und P. I, 218/19 zu dogmatisch gehalten. Ließe sich nachweisen, daß M. VII, 60ff. ein wirklich unparteiischer Bericht protagoreischer Sätze sei, so wäre allerdings Protagoras in noch weit höherem Grad ein Vorläufer der Skepsis als man gewöhnlich annimmt. Denn die Beweise von der Unmöglichkeit eines Kriteriums kehren fast mit den gleichen Worten in den zehn skeptischen Tropen wieder. Dies ist eben auch die Meinung Natorps.

46) Das Verhältnis der Sophistik zur Skepsis ist sehr verschieden beurteilt worden und bedürfte noch genauerer Untersuchung. Dabei müßte streng auf die Gesichtspunkte, unter denen man das Problem behandelt, und die in den vorhandenen Darstellungen teils unklar durcheinanderfließen, teils zu einseitig gehandhabt worden sind, aufmerksam gemacht werden. Man hätte in dieser Beziehung zu unterscheiden zwischen:

1. der skeptischen Richtung der Sophistik als Gesamtbewegung. Hier wird man Gomperz zugeben müssen, daß von einem einheitlichen philosophischen Credo der gesamten Bewegung nicht die Rede sein kann. Daß die Sophisten aber als Popularphilosophen der Majorität nach den Stimmungsskeptizismus beförderten, sollte man nicht in Abrede stellen.
2. der skeptischen Richtung der einzelnen Sophisten.

   Bei diesen sind wiederum getrennt zu behandeln:

   a) die theoretischen Ergebnisse. Hier herrscht in der Erkenntnistheorie zumal eine gewaltige Ähnlichkeit zwischen den Lehren Aenesidems und denen des Protagoras und zwar sowohl was das Zustandekommen als auch was die Giltigkeit der Erkenntnis anlangt (vgl.

Natorp a. a. O. und Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl. München 1894, S. 306/7). — In der Ethik ist der moralische Anarchismus eines Kallikles u. a. nicht mit der ethischen Skepsis eines Pyrrho zu verwechseln. — Dagegen kann ich zwischen dem dogmatischen Negativismus, der die Möglichkeit jeder Erkenntnis leugnet und die Wahrheit aller übrigen Behauptungen bezweifelt, und der skeptischen Unentschiedenheit, welche auch die Möglichkeit jeder Erkenntnis nur bezweifelt, keinen fundamentalen Unterschied erblicken. Dies tut z. B. Saisset (Le scepticisme, Paris 1865, S. 58ff.), der daher auch die akademische Skepsis der Sophistik näher rückt und sie gar nicht als eigentliche Skepsis gelten lassen will.

b) die methodische Begründung dieser Ergebnisse. Sie fällt bei den Sophisten sehr mager, bei den Skeptikern sehr ergiebig aus.

c) die geistigen Motive dieser Ergebnisse. Sie sind bei der Sophistik und dem Pyrrhonismus ganz verschieden; hier ethische, dort dialektische. (Feinsinnig weist Brochard [a. a. O. S. 46] auf die Aktivität und das Jugendliche in der Sophistik, das Müde und Greisenhafte im Pyrrhonismus hin, und Maccoll, The Greek Sceptics, London 1869, S. 17 bemerkt in ähnlichem Sinne, daß die Sophisten Skeptiker waren nicht wie die Pyrrhoniker „from love of hapiness but from love of truth"). Dagegen steht die akademische Skepsis in den Motiven der Sophistik ziemlich nahe. Wunderbar ist, daß Zeller, obwohl er die Skepsis der Sophisten verschiedentlich behandelt (a. a. O. I[6], 1087/88, 1104, 1126ff.), unter den Enstehungsgründen und Anknüpfungspunkten der Skepsis die Sophistik nicht einmal dem Namen nach erwähnt (a. a. O. III[a], 3. Aufl. 1880, S. 478ff.).

47) Aristoteles, Met. XIII, 4.

48) Cicero, Acad. pr. 23, 74. post. 4, 16.

49) Xenophon, Memor. I, 1, 11; Aristoteles, Metaph. I, 6.

50) Plato, Apologie 21 Bff.

51) Auch die vorwiegend ethischen Schulen der Cyniker und Cyrenaiker vereinigen einen moralischen Dogmatismus mit skeptischen Elementen in der Erkenntnistheorie (diese sind zusammengestellt bei Brochard, a. a. O. S. 26ff.). Den Unterschied von Pyrrhonismus und cyrenaischem Phänomenalismus gibt treffend an Sextus, P. I, 215.

52) Diog. II, 108.

53) Einige Bemerkungen terminologischer Natur mögen hier ihre Stelle finden: der Ausdruck Spiritualismus wird in dieser Schrift die metaphysische Ansicht: das Wesen der Welt sei geistiger Natur, bezeichnen; der Terminus Idealismus die erkenntnistheoretische An-

schauung: die fälschlich sogenannten „äußeren" Objekte gingen in Ideen, in Vorstellungen eines Bewußtseins restlos auf. Man tut gut, beide Auffassungen, die in der Geschichte der Philosophie getrennt wie vereint auftreten, zur Vermeidung von Mißverständnissen auch terminologisch einzeln kenntlich zu machen. Das metaphysische Gegenstück zum Spiritualismus ist der Materialismus, für den der Stoff das Wesen alles Seienden ausmacht. Der erkenntnistheoretische Gegenpol zum Idealismus ist der Realismus, für den die vorgestellten Dinge auch unabhängig vom Bewußtsein Wirklichkeit besitzen. Materialismus und Spiritualismus gleich entgegengesetzt und verwandt ist der Spiritual-Materialismus, nach dem geistige und stoffliche Prinzipien gemeinsam das Weltwesen konstituieren. (Letztere Anschauung wird gewöhnlich als Realismus bezeichnet. Da dieser Terminus aber schon in erkenntnistheoretischer Beziehung vergeben ist und überdies eine terminologische petitio principii bedeutet — denn er setzt voraus, daß allein wahrhaft wirklich nur das Geistig-Körperliche sei und es daher *κατ' ἐξοχήν* ‚real' heißen dürfe — sehen wir in dieser Arbeit von ihr ab.) Dem erkenntnistheoretischen Idealismus wie Realismus gleich entgegengesetzt und verwandt ist der Ideal-Realismus, der gewisse Eigenschaften der vorgestellten Gegenstände für rein ideal, andere für ideal und real erklärt. Feinere Unterschiede in der Art der Verteilung der Elemente mögen durch ihre Stellung in der Zusammensetzung (Spiritual-Materialismus, Material-Spiritualismus, Ideal-Realismus, Real-Idealismus) kenntlich gemacht werden.

---

54) Und für rein historische oder philologische Zwecke auch geboten ist. In dieser Weise behandelt nicht nur selbstverständlich jede Geschichte der Philosophie, sondern auch Brochard in dem angeführten Werke den griechischen Skeptizismus. Stäudlin versucht einen Mittelweg, indem er bei der Besprechung der Anschauungen des Sextus unternimmt, eine Gesamtdarstellung des „Geists des Pyrrhonismus" zu geben (a. a. O. I, S. 387 ff.); diese Darstellung aber besteht nur in einer für die damalige Zeit übrigens durchaus verdienstvollen Übersetzung ausgewählter Abschnitte aus den Hypotyposen und den Büchern gegen die Mathematiker.

55) Nicht einmal für die Hauptlehren der skeptischen Philosophie, wie die zehn und die fünf Tropen, kann mit absoluter Gewißheit ein bestimmter Autor angeführt werden, geschweige denn für die Fülle einzelner Lehren, die nicht so bekannte Schau- und Paradestücke waren. Alles, was davon sich in des Sextus Schriften findet und nicht mit irgend einer Wahrscheinlichkeit auf einzelne Denker zurückzuführen ist — und dieser Rest ist groß —, sehen sich die chronologischen Darstellungen

genötigt, dem Sextus zuzuschieben oder doch bei der Besprechung von dessen Arbeiten anzubringen.

56) Abgesehen davon, daß Berufenere dies übernommen haben und übernehmen mögen, birgt diese philologische Detailbearbeitung eine wirkliche Gefahr für den philosophischen Ertrag. Man vergräbt sich in das Wurzelwerk eines Waldes und verliert den Blick für die Art und den Wuchs der Bäume selbst, die nur in einer gewissen Distanz sich uns klar und deutlich zeigen können.

57) Diog. IX, 61. Nach Pausanias (VI, 24, 5) war er der Sohn des Pistokrates. Unsre Hauptquellen für Pyrrhons Leben bleiben die Angaben des Antigonos von Karystos, der, ein Zeitgenosse Pyrrhos (Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 26), eine Biographie Pyrrhos verfaßt hatte (Diog. IX, 62), bei Diogenes. Von Wilamowitz-Möllendorf (Philol. Untersuchungen, Berlin 1881, IV, 34) hält gegen Hirzel (a. a. O. S. 18f.) und mit Brochard an dem hohen geschichtlichen Wert dieser Zeugnisse fest.

58) Seine Blüte kann nicht vor 321, dem Todesjahr des Aristoteles fallen; denn Aristoteles, der sich bis kurz vor seinem Tode über alle philosophischen Erscheinungen auf dem Laufenden hielt, weiß von Pyrrho und dem Skeptizismus noch nichts. Diesen Umstand hebt auch Waddington (Pyrrhon et le Pyrrhonisme, Paris 1877) hervor und verlegt die Blüte Pyrrhos daher auf 315(310)—300(290) v. Chr. Im übrigen variieren die Angaben der Historiker und Philologen auf diesem Punkte nicht nennenswert.

59) Diog. IX, 62.

60) Diog. IX, 62.

61) Suidas (*Σωκράτης*) nach Waddington a. a. O. vgl. dagegen Brochard a. a. O. S. 52[2].

62) Diog. IX, 61.

63) Zeller a. a. O. III[a], S. 481[1] und II[a], 3. Aufl. 1875, S. 213[3] weist auf die chronologischen Schwierigkeiten in den obigen Angaben hin, löst sie aber anders wie Brochard a. a. O. S. 52[1 und 2]. Da Bryso nach Diog. der Sohn Stilpos, Stilpo aber sicher jünger als Pyrrho war, ist entweder Pyrrho nicht Schüler Brysos (wie Zeller meint), oder Bryso nicht der Sohn Stilpos gewesen (was Brochard annimmt).

64) Diog. IX, 67; Euseb. praep. evang. XIV, 18, 27.

65) Euseb. praep. evang. XIV, 17, 10; Diog. IX, 61, 63, 67.

66) oben Anmkg. 26. Daß das Beispiel Anaxarchs auf Pyrrho stark gewirkt haben müsse, betont besonders Waddington a. a. O. S. 425.

67) Diog. IX, 61.

68) Waddington mißt außer dem Tode Anaxarchs und des Calamus dem Anblick der indischen Asketen großen Einfluß auf die Bildung des pyrrhonischen Ideals der *ἀταραξία* zu (a. a. O. S. 423 ff.). Ihm tritt

Brochard (a. a. O. S. 45, 74, 75) bei; Zeller (a. a. O. III[a], S. 481) bestreitet diesen Einfluß; ebenso Stäudlin (a. a. O. I, S. 175). Solche Fragen sind natürlich nur ganz vermutungsweise entscheidbar, da man weder über den Grad, in welchem Pyrrho seine Lehre (oder seine Stimmung) schon ausgebildet hatte, noch über die Resonanzeigentümlichkeiten seiner Individualität unterrichtet ist. — Auch die Reisen Pyrrhos hat man (Brochard a. a. O. S. 42: les voyages sont une école de scepticisme) in Anspruch genommen und infolgedessen Pyrrho mit Descartes in Parallele gesetzt (Saisset a. a. O. S. 50, Brochard a. a. O. S. 42), auch die Gültigkeit dieser Parallele bestritten (Maccoll a. a. O. S. 20). Beides mit Recht, insofern neben den Berührungspunkten in den Situationen und einzelnen erkenntnistheoretischen Ansichten die größte Verschiedenheit zwischen den Persönlichkeiten und in der Verwendung dieser Ansichten besteht.

69) Diog. IX, 64.

70) Diog. IX, 65.

71) Pausanias VI, 24, 4.

72) Diog. IX, 64.

73) Euseb. praep. evang. XIV, 18, 2; Diog. IX, 102; Sextus, adv. Math. I, 282 erwähnt ein Lobgedicht auf Alexander, das Pyrrho zum Verfasser gehabt habe.

74) Im folgenden leitet mich die Absicht, wie die Quellennachweise zeigen, wirklich nur Pyrrho selbst zugeschriebene Sätze als seine Lehre vorzutragen. Das gleiche Prinzip ist für die Lehre der anderen Skeptiker befolgt worden.

75) Euseb. praep. evang. XIV, 18, 2: *ὁ δὲ μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσειν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μέν, ὁποῖα πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακεῖσθαι· τελευταῖον δὲ τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσιν.* Wenn auch die Formulierung dieser Fragen eventuell auf Timon zurückgeht, so doch der Inhalt ihrer Beantwortung sicher auf Pyrrho.

76) Diog. IX, 61: *οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτ' αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτ' ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι ἀληθείᾳ νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.*

77) Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 3 heißt es, allerdings im Sinne Timons: *μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.* Derselbe Gedanke als *Πυρρώνειος λόγος* Diog. IX, 78.

78) So fasse ich (mit Zeller) die Stelle Diog. IX, 106: *καὶ Αἰνεσίδημος .... οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν.* Vgl. IX, 78: *ἔστιν οὖν ὁ Πυρρώνειος λόγος μήνυσίς τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμ-*

βάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνεσίδημος.

79) Diog. IX, 61 heißt es von Pyrrho: *τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγών.*

80) Diog. XI, 106: *καὶ Αἰνεσίδημος . . . . οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύρρωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν· τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.*

81) Diog. IX, 68 soll Pyrrho (nach Posidonius) während eines Sturmes auf dem Meere in der allgemeinen Angst auf ein ruhig seine Nahrung fressendes Schwein gezeigt haben mit dem Zusatz: *ὡς χρὴ τὸν σοφὸν ἐν τοιαύτῃ καθεστάναι ἀταραξίᾳ.* Diog. IX, 66 (nach Eratosthenes): *λέγεται δὲ καὶ δέλφακα λούειν αὐτὸς ὑπ' ἀδιαφορίας. καὶ χολήσας τι ὑπὲρ τῆς ἀδελφῆς, Φιλίστα δ' ἐκαλεῖτο, πρὸς τὸν ἐπιλαβόμενον εἰπεῖν ὡς οὐκ ἐν γυναίῳ ἡ ἐπίδειξις τῆς ἀδιαφορίας.* Cicero, Acad. pr. 130: huic (Aristoni) summum bonum est in his rebus neutram in partem moveri, quae *ἀδιαφορία* ab ipso dicitur; Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae *ἀπάθεια* nominatur. Hirzel (a. a. O. S. 15[1]) legt Wert darauf, daß die *ἀταραξία* das ursprüngliche Ideal des Skeptikers gewesen sei, die *ἀπάθεια* und *ἀδιαφορία* aber erst von Berichterstattern gewählte Ausdrücke für dieses Ideal seien. Dagegen Brochard a. a. O. S. 58/59 und Pohlenz: das Lebensziel der Skeptiker, Hermes XXXIX.

82) Vgl. die Verse Timons auf Pyrrho am Ende des ersten Buchs der Sillen.

83) Auch daß sich das Handeln, nicht nur das Urteilen, nach den Erscheinungen zu richten habe, ist von Pyrrho selbst bereits gelehrt worden; beides liegt in dem *ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις.* Das beweist auch der von Diogenes IX, 105 angezogene Vers Timons: *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον παντὶ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.* Ihn führt Diogenes zur Illustration dafür an, daß Pyrrho (den ich mit Zeller als Subjekt des Satzes ergänze) *μὴ ἐκβεβηκέναι τὴν συνήθειαν,* wobei nach dem Zusammenhang unter *συνήθεια* nur: das Gegenteil von paradoxem Urteilen verstanden werden kann. Sextus, adv. Math. VII, 30 erklärt den gleichen Vers aber ausdrücklich dahin, daß die Erscheinung das Kriterium für das Handeln sei. Beide treffen gewiß das Richtige; vgl. auch Diog. IX, 62. *Αἰνεσίδημος δέ φησι φιλοσοφεῖν μὲν αὐτὸν* (nämlich Pyrrho) *κατὰ τὸν τῆς ἐποχῆς λόγον, μὴ μέντοι γ' ἀπροοράτως ἕκαστα πράττειν.*

84) Nach Numenius soll Pyrrho dogmatische Ansichten geäußert haben. Vgl. dazu: Hirzel a. a. O. S. 40—45. Sehr geistvoll erörtert Brochard (a. a. O. S. 59 ff.) die dogmatischen Züge in Pyrrhos Weltbild, die aus Ciceros Berichten und den Timonischen Versen (bei Sextus, adv. Math. XI, 20) sich ergeben. So überzeugend er daraus die Ansicht entwickelt, daß wesentlich positiv-praktische Motive Pyrrhos

Lehre hervorgetrieben haben, so glaube ich doch mit Hirzel (a. a. O. S. 46 ff.) gegen Natorp (a. a. O. S. 292), dem Brochard beitritt, daß sich die scheinbar theoretischen Widersprüche in dieser Lehre durch die Unterscheidung von Phänomenen und Dingen (Werten) an sich lösen lassen. Denn über das ganze Gebiet der ersteren gab auch Pyrrho positive Urteile ab, die er als ‚wahre' bezeichnen konnte. Die betreffenden Verse (aus Timons *ἰνδαλμοί*) lauten:

ἦ γὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὥς μοι καταφαίνεται εἶναι,
μῦθον ἀληθείης ὀρθὸν ἔχων κανόνα,
ὡς ἡ τοῦ θείου τε φύσις καὶ τἀγαθοῦ αἰεί,
ἐξ ὧν ἰσότατος γίνεται ἀνδρὶ βίος.

Den schwierigen dritten Vers macht Natorp durch ein zu ergänzendes *ἔχει* verständlich (a. a. O. S. 292), das Borchard (der Natorp wiederzugeben glaubt, ihm aber dabei für eine Ergänzung eine Konjektur unterschiebt) direkt für *αἰεὶ* einsetzt. Die Verse lauten also in der Übersetzung: ich werde dir sagen, wie es sich mir zu verhalten scheint, indem ich als gewisse Richtschnur eine Rede der Wahrheit besitze, wie die Natur des Göttlichen und Guten ewig beschaffen ist, woraus dem Menschen das höchste Gleichmaß des Lebens erwächst.

85) Diog. IX, 64.

86) Diog. IX, 66.

87) Diog. IX, 63.

88) Diog. IX, 68.

89) Diog. IX, 63.

90) Diog. IX, 67.

91) Weitere Züge Diog. IX, 62. 63. 66. Die Fälle, in denen Pyrrho den Gleichmut nicht bewahrte, sind bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 26 gesammelt — als Widerlegung der skeptischen Theorie!

92) Diog. IX, 67. Ebenda noch andre Lieblingsverse.

93) Mit großer Eindringlichkeit und Überzeugungskraft vertritt diese Auffassung Brochard, der sie in die Worte zusammenfaßt: c'est plus tard, que la formule du scepticisme fut: que sais-je? le dernier mot du pyrrhonisme primitif c'était: Tout m'est égal (a. a. O. S. 68). Vgl. daselbst die glänzende Schilderung der Persönlichkeit Pyrrhos S. 72/73; auch die prächtige Charakteristik Pyrrhos bei Nietzsche, Werke, Bd. XIV, S. 242.

94) Diog. IX, 69 wird Pyrrho *πολεμιώτατος τοῖς σοφισταῖς* genannt; IX, 65 besingt Timon Pyrrho in den Versen:

ὦ γέρον, ὦ Πύρρων, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες
λατρείης δοξῶν [τε] κενεοφροσύνης τε σοφιστῶν;

95) Diog. IX, 68, 69.

96) Diog. IX, 64, sein Ausspruch: man müsse die Geisteshaltung Pyrrhos, aber seine eigenen Lehren befolgen.

97) Auch über sein Leben verdanken wir die näheren Angaben seinem Biographen Antigonus Carystius. Dieser hatte sowohl eine Biographie Pyrrhos wie Timons verfaßt (Diog. IX, 111).

98) Diog. IX, 109.

99) Diog. IX, 109. Dies bestreitet Wachsmuth (a. a. O. S. 5) und Ritter-Preller (Hist. phil. Graec. et Rom., 6. Aufl., S. 357); Zeller (a. a. O. III[a], S. 482) und Brochard (a. a. O. S. 79/80) halten es wohl für möglich.

100) Diog. IX, 112. Andre Anhaltspunkte zur Berechnung seiner Lebenszeit: Brochard a. a. O. S. 79.

101) Diog. IX, 109. Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 15.

102) Wachsmuth a. a. O. S. 4.

103) Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 15.

104) Diog. IX, 110.

105) Diog. IX, 110.

106) Diog. IX, 109: *ἰατρικὴν ἐδίδαξε*. Wachsmuth (a. a. O. S. 5) spricht diese Vermutung aus; Zeller (a. a. O. III[a], S. 484[1]) bezweifelt ihre Richtigkeit. Auch Brochard (a. a. O. S. 80[1]) glaubt, daß *ἐδίδαξε* in diesem Falle nicht: er lehrte ihm die Medizin, sondern: er ließ ihn Medizin lernen bedeute. Dagegen tritt Hirzel, dessen eigene Ansicht vom naturwissenschaftlichen Ursprung des Pyrrhonismus durch Wachsmuths Auffassung bestätigt wird, derselben bei (a. a. O. S. 22[1]).

107) Diog. IX, 112.

108) Diog. IX, 114; vgl. 113.

109) Diog. IX, 112.

110) Diog. IX, 112.

111) Diog. IX, 110; dagegen Wachsmuth a. a. O. S. 8.

112) Diog. IX, 110.

113) Diog. IX, 65; Sextus, adv. Math. XI, 20. Nach Wachsmuth (a. a. O. S. 11), dem Brochard (a. a. O. S. 85/86) folgt, bedeutet *ἰνδαλμοί* (Vorstellungen): in dem Titel der Timonischen Schrift: die Wahngebilde. Hirzel glaubt, daß Timon das Wort dem Sprachschatz Demokrits entlehnt habe, da es uns sonst nur noch bei Demokrit erhalten sei (a. a. O. S. 22), und er deutet nun umgekehrt (a. a. O. S. 51/52[1], 59) die *ἰνδαλμοί* als diejenigen Vorstellungen, die unser Handeln leiten sollen (also nicht als Wahn-, sondern gerade als Wahrgebilde). Daraus schließt er (S. 62 bis 64) weiter, daß Timon Wahrscheinlichkeitsgrade in der ethischen Erkenntnis anerkannt und sich daher der mittleren Akademie genähert habe — ein auf der schärfsten Schneide der Gedanken erarbeitetes und in Anbetracht der dürftigen Dokumente daher äußerst ungewisses Ergebnis. Natorp (a. a. O. S. 289) hält das Wort *ἰνδαλμοί* bei Demokrit für gleichbedeutend mit *εἴδωλα*, bei Timon einfach mit *φαντασίαι*.

114) Diog. IX, 115; ebenda und 114: Anekdoten über die Begegnungen zwischen Timon und Arkesilaus.

115) Diog. IX, 105.

116) Sextus, adv. Math. III, 2.

117) Diog. IX, 76; 105.

118) a. a. O.

119) Sextus, adv. Math. I, 53 wird Timon: *ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων* genannt. Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 6 heißt es von Timon: *Πύρρωνα δ' ὑμνεῖ μόνον*. Vgl. auch die Lobrede Timons auf Pyrrho, Diog. IX, 65; Sextus, adv. Math. I, 305.

120) Von Wilamowitz (a. a. O.) glaubt, daß die Pointe der Verse auf eine Ansicht des Numenius gehe. Dagegen Hirzel a. a. O. S. 41.

121) Diog. IX, 76.

122) Diog. IX, 105: *τὸ μέλι* (so wird mit Zeller a. a. O. III[a], S. 485 zu lesen sein) *ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ.*

123) Diog. IX, 105; Sextus adv. Math. VII, 30: *ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντῃ σθένει, οὗπερ ἂν ἔλθῃ.*

124) Diog. IX, 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχὴν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἱ περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον.* Sextus, adv. Math. XI, 164 ist das ethische Ideal nach Timon *ἀφυγὴς καὶ ἀναίρετος* zu sein; XI, 141 heißt es: *εὐδαίμων ἐστὶν ὁ ἀταράχως διεξάγων καί, ὡς ἔλεγεν ὁ Τίμων, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ γαληνότητι καθεστώς.*

125) Auf dialektische Spuren bei Timon nach Sextus, adv. Math. III, 2; VI, 66/67; X, 197 macht Natorp (a. a. O. S. 287) aufmerksam; Timon bekämpft an den betreffenden Stellen die Gültigkeit der Hypothese und die Teilbarkeit der Zeit. Mit Recht hebt Brochard (a. a. O. S. 88) hervor, daß, wenn Timon wirklich jede Hypothese abgelehnt hat, er der Urheber des *τρόπος ὑποθετικός* gewesen ist.

126) Daß das Motiv der Lehre Timons wesentlich ein praktisches Ideal war, zeigt sich auch in der Bemerkung bei Diog. IX, 109, er habe seinen Sohn Xanthus als *διάδοχον τοῦ βίου* zurückgelassen.

127) Menodotus läßt sie mit Timon erlöschen und erst mit Ptolemäus wieder erblühen; Hippobotus und Sotion führen sie fortlaufend weiter (Diog. IX, 115).

128) Genannt werden als Timons Schüler: Dioskurides, Nikolochus, Euphranor, Praylus (der sich angeblich, ohne ein Wort zu verlieren, unschuldig kreuzigen ließ), Timons Sohn Xanthus; in der nächsten Generation Euphranors Schüler Eubulus (Diog. IX, 115/116).

129) Ob dieser Heraklides identisch ist mit dem von Galen erwähnten empirischen Arzt, wie Haas will, wäre für die Färbung des philosophischen Skeptizismus der damaligen Zeit nicht bedeutungslos. Aber nach Zeller (a. a. O. III[b], S. 3 [1]) und Brochard (a. a. O. S. 232 ff.) scheint diese Identifikation unannehmbar.

130) Bis auf Haas: De philosophorum scepticorum successionibus, Würzburg 1875. Diogenes Liste der skeptischen Schulhäupter (nach Hippobotus und Sotion bis Eubulus, danach, ohne Gewährsmänner zu nennen, weitergeführt) läuft zwar von Timon bis Sextus ununterbrochen fort, enthält aber nicht genug Namen, um die ganze Spanne Zeit zu füllen. Es frägt sich nun: wo ist die Lücke anzusetzen? Zeller, Brochard u. a. meinen: vor Aenesidem resp. Ptolemaeus. Haas (a. a. O.) behauptet: nach Aenesidem. Ein näheres Eingehen auf diese rein philologisch-historische Frage würde die Grenzen unserer Untersuchung überschreiten. Gründe und Gegengründe findet man bei Brochard a. a. O. S. 228 ff.; Zeller a. a. O. III^{b} (4. Auflage. 1903) S. 1 ff.; Haas a. a. O. Kap. VI—XVII.

131) Hirzel (a. a. O. S. 1[1]) legt Wert darauf, daß Eubulus ein Alexandriner war, Ptolemäus aus dem benachbarten Cyrene stammte, und schließt daraus, daß sich nach Timons Tode die Lehre in Alexandria im stillen weiter gebildet habe bis auf den gleichfalls daselbst wirkenden Aenesidem herab, der es verstand, wieder die allgemeine Aufmerksamkeit auf sie zu lenken. Haas, der auch kein Erlöschen des Pyrrhonismus annimmt, erklärt sich das Fehlen namhafter Vertreter desselben zwischen Timon und Aenesidem durch die Verschmelzung der pyrrhonischen mit der akademischen Skepsis (a. a. O. Kap. VI). Schon Stäudlin (a. a. O. I, S. 289) nahm kein Erlöschen, sondern nur ein Sinken der Sekte zwischen Timon und Aenesidem an.

132) Der entgegengesetzten Ansicht ist Haas a. a. O. Kap. XVII.

133) Die hauptsächlichsten Zeugnisse, die für seine Lebenszeit in Betracht kommen, sind miteinander in Widerspruch. Wer auf ein bestimmtes derselben die Datierung aufbaut, ist gezwungen, sich mit den andern mehr oder minder glücklich abzufinden. Das ist denn auch der Anblick, den uns die moderne Forschung in diesem Problem gewährt. Es mag hier die Anzahl der wichtigsten miteinander streitenden Quellen folgen und bei jeder derselben derjenige unter den neueren Forschern genannt werden, der von ihr aus seinen Standpunkt wählt.

a) Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 29: *μηδενὸς δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν, ὡς εἰ μηδὲ ἐγένοντο τὸ παράπαν, ἐχθὲς καὶ πρώην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Αἰνησίδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον.*

   Auf das *ἐχθὲς καὶ πρώην* und die Lebenszeit des Aristokles (2. Jahrhdt. n. Chr.) stützt Maccoll (a. a. O. S. 69) seine Vermutung, Aenesidem habe erst um 130 n. Chr. gelebt. Es ist dies die späteste Datierung seiner Lebenszeit in der Literatur.

b) Photius, der uns die Inhaltsangabe des Aenesidemschen Hauptwerks aufbewahrt hat, berichtet, daß Aenesidem dies Werk dem Akademiker L. Tubero gewidmet habe: *γένος μὲν Ῥωμαίῳ, δόξῃ δὲ λαμπρῷ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχούσας*

μετιόντι (Photius, Bibl. 212). Eine weitere Angabe des Photius (ebenda) lautet, daß zu Aenesidems Zeiten in der Akademie der Stoizismus verbreitet gewesen sei: *καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν Στωϊκοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς.* Dies Stadium der Akademie beschreibt aber Sextus (P. I, 235) in ähnlichen Wendungen als zur Zeit des Antiochus und Philo bestehend.

Indem man nun unter dem Tubero den gleichnamigen Freund Ciceros verstehen zu dürfen meint und die Datierung durch die übereinstimmenden Angaben bei Sextus und Photius über die stoische Strömung in der Akademie gestützt sieht, macht man Aenesidem zum Zeitgenossen des Antiochus, Philo und Cicero, und setzt seine Blüte in die erste Hälfte des 1. Jahrhdts. v. Chr. So Haas (a. a. O. Kap. VI), Natorp (a. a. O. S. 66 ff.), Heinze (a. a. O. S. 326), Brochard (bei dem ein klares Exposé der verschiedenen Meinungen, a. a. O. S. 242 ff.), v. Arnim (Quellenstudien zu Philo, 1888). Dies wäre die frühstmögliche Lebenszeit Aenesidems.

c) Im Gegensatz zu den unter b) angeführten Zeugnissen steht die Tatsache, daß Cicero den Aenesidem nicht nur nicht erwähnt, sondern an zahlreichen Stellen (zusammengestellt bei Zeller a. a. O. III^{b}, S. 16[3]) den Pyrrhonismus für eine erloschene Sekte erklärt (Pyrrho, Aristo, Erillus iam diu abiecti, de fin. II, 11, 35).

Auf den positiven Angaben des Diadochenverzeichnisses bei Diogenes (das aber mehrdeutig ist, vgl. oben Anmkg. 130) und den negativen unter c) fußend, hält Zeller auch in der jüngst erschienenen Auflage des III. Bds., 2. Heft unter Berücksichtigung aller inzwischen aufgetretenen Einwände daran fest (a. a. O. III^{b}, S. 10 ff.), die Lebenszeit Aenesidems in den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu setzen. Ebenso Saisset (a. a. O. S. 26 ff.).

d) Vage und vieldeutig ist der Ausspruch des Sextus (P. I, 36), den man gleichfalls zur Bestimmung der Aenesidemschen Lebenszeit in Anspruch genommen hat (Haas), daß die zehn Tropen von den *ἀρχαιότεροι σκεπτικοί* überliefert worden sind. Vgl. P. I, 164: *οἱ δὲ νεώτεροι σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε.*

134) Diog. IX, 116.

135) Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 29.

136) Diog. IX, 106.

137) Diog. IX, 106.

138) Diog. IX, 78; Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 11. Über die Identität oder Nichtidentität dieses Werks mit einem der vorigen sind die Ansichten strittig (vgl. Brochard a. a. O. S. 247).

139) a. a. O.

140) Wenn wir Pappenheims Konjektur (Die Tropen der griechischen Skeptiker, S. 24) ἀρχῶν statt ἀληθῶν zu lesen, folgen dürfen.

141) Mit Pappenheim, der (ebenda) νοήσεως statt κινήσεως liest.

142) Brochard hat (a. a. O. S. 249 ff.) diejenigen skeptischen Lehren zusammengestellt, die Aenesidem mit völliger Sicherheit zugeschrieben werden dürfen:

über die Kausalität: adv. Math. IX, 218—227,
über den Wahrheitsbegriff: adv. Math. VII, 40—48,
über das Zeichen: adv. Math. VIII, 215—235,
der Kern der zehn Tropen: P. I, 36 ff.

Außerdem finden sich daselbst die Ansichten Zellers, Saissets, Natorps, Haas' zusammengestellt, die zum Teil Aenesidems Autorschaft noch beträchtlich mehr Lehren aus den Werken des Sextus zuschreiben wollen. Besonders weit ist darin Natorp gegangen (a. a. O. Kap. II u. VI).

143) Außer Waddington (a. a. O. S. 656) und Saisset (a. a. O. S. 78) sind wohl alle neueren Forscher, wie Zeller (a. a. O. III^{b}, S. 29/30), Maccoll (a. a. O. S. 70), Brochard (a. a. O. S. 254) darin einig, den Zeugnissen des Diogenes (IX, 78, 87), Sextus (adv. Math. VII, 345), Aristokles (Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 11) folgend, die zehn resp. neun Tropen unter der im Text gegebenen Einschränkung Aenesidem zuzuschreiben. Die Tropen haben vermutlich in der ὑποτύπωσις gestanden.

144) Auch er erkannte nur das φαινόμενον als Kriterium an (Diog. IX, 106), auch er lehrte die ἐποχή und das Ideal der ἀταραξία (Diog. IX, 107), welches er nach Aristokles (Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 4) ἡδονή genannt haben soll. (Über den Cyrenaischen Ursprung des Ausdrucks vgl. Hirzel a. a. O. S. 107 f., dagegen Natorp (a. a. O. S. 300.) Natorp (a. a. O. S. 127 ff.) weist Aenesidem schon im ganzen die empiristisch-positivistische Theorie der späteren Skeptiker zu. Brochard (a. a. O. S. 269) zeigt, daß, wenn Aenesidem eine solche schon besessen haben sollte, was an sich nicht unmöglich ist, die Quellen uns nicht berechtigen, sie ihm zuzuschreiben. Auch über den Rationalismus und Sensualismus Aenesidems entwickelt Natorp (a. a. O. S. 256 ff.) höchst geistvolle Ansichten, die sich aber auf einen Text stützen, als dessen Urheber wenigstens in seinem ganzen Umfange Aenesidem nicht mit Sicherheit zu erweisen ist.

145) Ich gebe zunächst a) die antiken Zeugnisse für den Heraklitismus und Dogmatismus des Aenesidem, b) die Stellung der modernen Forscher zu dieser Frage. Ein Entscheid ist wohl nach dem vorhandenen Material unmöglich, und wer nicht Fachphilologe ist, soll von Lösungsversuchen abstehen, zu denen selbst den Philologen oft mehr die Lockung, seinen Scharfsinn und den Machtbereich seiner Methoden zu erproben, als der Trieb nach objektiver Wahrheit verführt hat. Denn dem letzteren

ist mit einem offen eingestandenen non liquet mehr gedient als mit übersubtilen Konstruktionen. Welche von den letzteren am erträglichsten erscheint, ist oben im Text angegeben. Zur Stütze derselben könnte man auf eine Parallelerscheinung unsrer Zeit verweisen: Nietzsche, der in seiner letzten Periode einem radikalen, erkenntnistheoretischen Skeptizismus auf biologischer Basis huldigte, und dessen Ergebnisse hierin den Lehren Aenesidems nicht fern stehen, vertrat zu gleicher Zeit eine Metaphysik, die durchaus der herakliteischen Weltbetrachtung ihren Inhalt entnimmt.

a) α. Sextus, P. I, 210: *ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνεσίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν Σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.*

β. Ganz dogmatische Spekulationen, die Aenesidem *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον* angestellt habe, berichtet Sextus:

adv. Math. X, 216/17: über das körperliche Wesen und die Teilbarkeit der Zeit,

adv. Math. X, 233: über die Luft als Urwesen,

„ „ VII, 349/50: über die Natur der Seele,

„ „ IX, 337: über die Identität und Verschiedenheit des Teils im Verhältnis zum Ganzen.

γ. Andre dogmatisch klingende Äußerungen, die ihm aber nicht direkt als Herakliteer zugeschrieben werden:

adv. Math. X, 38—41: über die verschiedenen Bewegungsarten,

„ „ VIII, 8: über die Wahrheit als *τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα* (hält Natorp a. a. O. S. 79 noch für herakliteisch),

Tertullian de anima: 25 (vgl. 9, 14. 15): über die Entstehung der vis animalis im Kinde (nach stoischer Lehre; vgl. Soranus, bei Diels, Doxographi graec. 206 f.).

b) α. Diels (Doxographi graec. 210 ff.) und Zeller (der a. a. O. III^{b}, S. 36 ff. auch in der jüngst erschienenen und auf diesem Punkt überarbeiteten Auflage bei seiner Ansicht verharrt) meinen: die Anschauungen, in denen Aenesidem herakliteisch-stoische Physik vortrage, seien nur historische Berichte Aenesidems über Heraklit (daher das *κατὰ τὸν Ἡράκλειτον*), nicht Ausdruck der eigenen Meinung Aenesidems, und Sextus habe den Aenesidem P. I, 210 in der Bemerkung, daß der Skeptizismus zum Herakliteismus führe, mißverstanden. Gegen diese Ansicht spricht hauptsächlich, daß 1. Soran wie Tertullian dann dem nämlichen Irrtum in der Exegese verfallen sein mußten, und daß 2. Sextus ohne innere Gründe grober Irrtümer und Mißverständnisse beschuldigt wird.

β. Natorp, der die gründlichste Untersuchung über den Herakliteismus Aenesidems angestellt, bietet, nachdem er die Zeller-Dielssche Hypothese zurückgewiesen, folgende Erklärung an:

1. Die dem Aenesidem von Sextus zugeschriebenen herakliteischen Lehren stehen in engster logischer Verkettung miteinander (S. 103 bis 111) und mit dem richtig gedeuteten empirischen Wahrheitsbegriff Aenesidems (S. 96—103), der wieder als positive Kehrseite unmittelbar aus seiner skeptischen Grundüberzeugung erwächst (S. 94). Also wird es sich in der Tat um eine von Aenesidem behauptete innere Verwandtschaft zwischen Herakliteismus und Skeptizismus handeln und nicht etwa um eine dogmatische und eine skeptische Phase im philosophischen Entwicklungsgange Aenesidems (S. 112).
2. Da andrerseits zuzugeben ist, daß die herakliteisch-dogmatischen Äußerungen Aenesidems unverträglich mit seinem totalen Skeptizismus sind (S. 112), so bleibt nur der Ausweg, Aenesidem habe die ersteren nicht als feste Überzeugungen, sondern als diejenige „Phantasie“ (Hypothese?) vorgetragen, die mit sich und den Erscheinungen am meisten im Einklang stehe (S. 87/88, 113); die Befugnis zu solchen Hypothesen lasse sich ungezwungen mit den skeptischen Grundsätzen vereinigen (S. 117—119).

Diese Deutung des Verhältnisses, die übrigens ihr Autor selbst nur bescheiden als eine „Phantasie“ (S. 122) bezeichnet, hat ihre wunden Stellen in der Entwicklung des Aenesidemschen Wahrheitsbegriffs, dem Angelpunkt von 1., und dessen Verkennung durch Sextus (vgl. Brochard a. a. O. S. 281 ff., der aber die Pointe der Natorpschen Ansicht: der Herakliteismus Aenesidems sei metaphysische Hypothese, vollkommen übersieht), sowie in der 2. zugrunde liegenden Annahme, die zwar als eine reizvolle und verführerische Ausflucht aus dem Labyrinth der Schwierigkeiten, aber fast zu kühn und willkürlich erscheint, um ganz glaubhaft zu wirken. Doch will man bei dem vorliegenden Problem überhaupt zu einer Lösung gelangen, so muß man entweder die Zeugnisse oder die Gedanken pressen.

Im ganzen mit Natorp einverstanden ist auch Hirzel; besonders in der Widerlegung von Zeller-Diels (a. a. O. S. 65 ff.), in der Auffassung, daß Aenesidem seine Sätze nur als *φαινόμενον* gefaßt habe, und der eng damit zusammenhängenden von dem empirischen Wahrheitsbegriff Aenesidems (S. 93—107); die Meinungsverschiedenheiten zwischen Hirzel und Natorp betreffen rein textkritische Einzelfragen (Natorp a. a. O. S. 293—299). Ähnlich auch v. Arnim (a. a. O. S. 45).

Während nun Diels und Zeller die Schwierigkeiten durch die Verwerfung der Zeugnisse des Sextus; Natorp und Hirzel durch eine komplizierte Ausdeutung und Versöhnung derselben zu heben suchen, glauben andre zum nämlichen Ziel zu gelangen, indem sie aus den herakliteischen und skeptischen Thesen Aenesidems nicht verschiedene Seiten des gleichen Weltbilds, sondern Bekenntnisse aus verschiedenen Entwicklungsphasen des griechischen Denkers herauslesen.

γ. Saisset (a. a. O. S. 204 ff.) glaubt, Aenesidem sei vom Heraklitismus zum Skeptizismus gelangt, mit der Begründung: en général, c'est une loi de l'histoire de la philosophie, que le scepticisme s'y enchaîne au sensualisme, comme à un principe sa conséquence inévitable. La conversion du sectateur d'Héraclite au pyrrhonisme universel est un cas particulier de cette loi (S. 206). Die Stelle P. I, 210 sieht sich dann Saisset gezwungen, als die Bemühung Aenesidems zu deuten, seinen eigenen Meinungswechsel durch die Konstruktion eines logischen Bandes zwischen Herakliteismus und Skeptizismus schamvoll zu verschleiern (S. 208). Die Phasentheorie Saissets trifft mit der Vermutung Stäudlins (a. a. O. I, S. 306) zusammen. Diese Anschauung hat mit P. I, 210, wo ausdrücklich der Skeptizismus als Weg zum Heraklitismus genannt wird, als der schärfsten Gegeninstanz zu rechnen, und ihre hegelianische Begründung „par une loi des mieux établies de l'histoire“ (a. a. O. S. 206) befriedigt ebensowenig wie die gezwungene Deutung von P. I, 210. Will man also in philosophischen Entwicklungsphasen Aenesidems die Lösung des Rätsels erblicken, so geht man sicherer, mit

δ. Haas (a. a. O. S. 44 f.) und Brochard (a. a. O. S. 284 ff.) die herakliteische Periode auf die skeptische folgen zu lassen und so mit P. I, 210 in Einklang zu bleiben. Brochard versucht diese Entwicklung als eine stetige hinzustellen, bedingt durch die innere Verwandtschaft des negativen Dogmatismus Heraklits im Erkenntnisproblem und des Skeptizismus. Aber es gelingt ihm doch nur, die Verwandtschaft in der Anschauung von der Identität der Gegensätze nachzuweisen. Haas hängt dagegen Saissets Ansicht an: die Konstruktion der inneren Verwandtschaft beider Lehren durch Aenesidem (nach P. I, 210) ist bloß eine Verschleierung des eigenen Abfalls vom Pyrrhonismus durch Dialektik. — Das schwerste Bedenken gegen die Phasentheorie ist zweifellos, daß wir kein einziges positives Dokument besitzen, das dieselbe irgend zu stützen geeignet wäre. Aber freilich leiden die übrigen Lösungen dieses Problems „du plus difficile de touts les problèmes, que soulève l'histoire du scepticisme ancien“ (Brochard a. a. O. S. 277) an dem gleichen Mangel. *Οὐδὲν ὁρίζω.*

146) Oben S. 16.

147) Diog. IX, 116. Von Zeuxis wird ein Werk: *περὶ διττῶν λόγων* (Diog. IX, 106) erwähnt. Über die Identität dieser Persönlichkeit mit anderweitig bekannten Männern gleichen Namens, sowie über das Wenige und philosophisch völlig Belanglose, das wir von den übrigen Skeptikern dieser Zeit außer Agrippa und Sextus wissen, vgl. Zeller a. a. O. III^b, S. 5 ff., Brochard a. a. O. S. 236 ff. 309 ff.

148) Sonst ist von diesem bedeutenden Geist leider nichts auf uns gekommen. Diog. IX, 116 nennt ihn nicht in der Liste der Schulhäupter, sondern erwähnt ihn nur als Verfasser der fünf Tropen (IX, 88), sowie als Adressat einer Schrift des Skeptikers Apelles (IX, 106). Seine Lebenszeit ist unbekannt. Vgl. Zeller a. a. O. III^b, S. 8; Brochard a. a. O. S. 300/301; Hirzel a. a. O. S. 131 ff.; Haas a. a. O. S. 84/85. Hirzel sieht in der Agrippaschen Richtung einen auf die Vereinigung mit der Akademie zusteuernden „Nebensprößling des echten Pyrrhonismus" (a. a. O. S. 136). Aber mit Unrecht erblickt er in der Wiederaufnahme der Dialektik und nicht in der positivistischen Färbung das Wesentliche an der Lehre der letzten Pyrrhoniker (S. 130 ff.).

149) So mit Sicherheit: Menodotus, Theodas, Sextus, Saturninus (Diog. IX, 116; Galen, Ther. meth. II, 7, nach Brochard a. a. O. S. 311).

150) Auch das Verhältnis der Ärzteschulen zur skeptischen Doktrin ist als problematisch Gegenstand wissenschaftlicher Kontroverse geworden. Soweit die Fragen rein historischer Natur sind — die systematische Verwandtschaft wird später zu erörtern sein — mögen hier die hauptsächlichen Streitpunkte Erwähnung finden:

1. Wann beginnt und wer vollzog die Verschmelzung von medizinischem Empirismus und Skepsis in den methodologischen Grundfragen?

   Natorp (a. a. O. S. 154) meint: die Skeptiker hätten weniger von den Empirikern, als diese von jenen zu lernen gehabt. Denn den Begriff der Erfahrung konnte die Skepsis schon bei den Sophisten vorfinden, vor allem bei dem Urheber des Erfahrungsbegriffs, bei Protagoras (S. 149 ff.). — Brochard (a. a. O. S. 313) verharrt mehr auf dem Boden der Tatsachen, wenn er Menodotus als denjenigen bezeichnet, der zuerst den medizinischen Empirismus mit dem Skeptizismus verbunden hat; Menodotus ist vermutlich die Quelle, die Galen bei seiner Darstellung der empirischen Methode benutzt hat (in der Schrift: de subfiguratione empirica). Menodotus ist auch der erste, der mit völliger Sicherheit als Haupt sowohl der empirischen wie der skeptischen Schule bezeichnet werden kann.

2. Wie weit berühren sich skeptische und empiristische Erkenntnistheorie?

Da Menodotus, Theodas und wahrscheinlich auch Sextus Häupter beider Schulen waren, so ist schon allein daraus zu entnehmen, daß deren Lehren sich im wesentlichen gedeckt haben werden. Eine nähere Vergleichung (siehe: die klare Entwicklung der methodologischen Grundsätze der empirischen Ärzte nach Galen, de subfiguratione und de sectis bei Brochard a. a. O. S. 364 ff.) bestätigt diese Vermutung auch vollkommen. — Daher vertreten Natorp (a. a. O. S. 157) und Brochard (a. a. O. S. 374) die Ansicht von der wesentlichen Identität der skeptischen mit der empiristischen Methodologie gegen Philippson (De Philodemi libro etc., Berlin 1881), der (a. a. O. S. 52) die Skeptiker mit den Empirikern bloß in der Negation zusammengehen läßt, die positive Seite des Skeptizismus aber verkennt. Allerdings hat diese Auffassung einen Text des Sextus halb auf ihrer Seite, dessen Erwähnung aber schon hinüberleitet zu:

3. Welche Unterschiede bestanden zwischen den zweifellos sehr verwandten methodischen und empirischen Ärzteschulen, und welche Schule steht in ihren Prinzipien der Skepsis näher?

P. I, 236 ff. nimmt Sextus selber zu der Frage Stellung: *εἰ ἡ κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἐμπειρία ἡ αὐτή ἐστι τῇ Σκέψει*; er gibt zunächst als Unterschied an: *εἴπερ ἡ ἐμπειρία ἐκείνη περὶ τῆς ἀκαταληψίας τῶν ἀδήλων διαβεβαιοῦται, οὔτε ἡ αὐτή ἐστι τῇ Σκέψει*, und meint, daß die methodische Ärzteschule, die diese dogmatische Versicherung über die Unerfaßbarkeit nicht abgäbe, der skeptischen Denkweise näher stünde. Von dieser Frage abgesehen, die keine methodologischen Lehren betrifft, welche uns allein bei den naturwissenschaftlichen Richtungen der Zeit interessieren können, sind die methodologischen Prinzipien der Methodiker, die Sextus a. a. O. erwähnt, und als der Skepsis verwandt bezeichnet, die gleichen wie die der Empiriker (Natorp a. a. O. S. 155/56). Übrigens will Sextus, der über die Originalität der Skepsis eifersüchtig wacht, auch diese Methode nur als die der skeptischen nächststehende, aber nicht durchaus mit dieser identische gelten lassen (P. I, 241). Welche Finessen der Methodologie nun außer dem erwähnten Gesichtspunkt die Schule der Methodiker von der der Empiriker zugunsten der Skeptiker trennten, ist uns bei der völligen Unkenntnis über die näheren Besonderheiten des Methodus leider unbekannt.

151) So schon Stäudlin (a. a. O. I, S. 384), neuerdings Pappenheim (Lebensverhältnisse des Sextus Empiricus, Programm des Kölner Gymnasiums, Berlin 1875), auch Zeller (a. a. O. III^b, S. 10), Überweg-Heinze (a. a. O. S. 327), Brochard (a. a. O. S. 315). Die Hauptanhaltspunkte für diese Datierung sind: die Erwähnung des Sextus durch Diogenes (IX, 87, 116) und die Bemerkung des Sextus (P. I, 65), die Stoiker (die

im 3. Jahrhdt. n. Chr. nicht mehr voll mitzählten) seien zu seiner Zeit die Hauptgegner der Skeptiker gewesen. Daß Galen, dessen Zeitgenosse Sextus nach obiger Annahme ist, denselben als Vorstand der empirischen Schule nicht erwähnt, erklärt sich vermutlich daraus, daß Sextus erst gegen Ende der Galenschen Wirksamkeit und nach Abfassung von dessen Hauptschriften aufgetreten ist. Eine andre Erklärung dafür gibt Pappenheim (a. a. O. S. 13). Die jüngste Arbeit über des Sextus Lebenszeit: Vollgraff, la vie de Sextus Empiricus, Revue de Philologie 1902, S. 195 ff. setzt Sextus in Hadrians Regierung. Vollgraffs Gründe aber haben mich nicht überzeugt.

152) Adv. Math. I, 246 (vgl. P. I, 152, III, 211, 214). Die irrigen Angaben des Suidas, der ihn zum Lybier macht und mit Sextus aus Chäronea identifiziert, haben schon Menagius, Fabricius, Brucker, Stäudlin u. a. zurückgewiesen.

153) Athen, Sextus, adv. Math. VIII, 145; P. II, 98; Alexandria, adv. Math. X, 15, 95; P. III, 221; Rom, P. I, 149, 152, 156.

154) Sextus, adv. Math. I, 260.

155) Diog. IX, 116; Sextus P. III, 120.

156) Für seine Zugehörigkeit zur empirischen Schule spricht:

a) Sein Beiname, der aber — siehe Text — auch anders deutbar ist.
b) Das Zeugnis Pseudo-Galen, Isagog. 4. Vol. XIV, p. 683, der ihn den empirischen Ärzten zuzählt.
c) Die Übereinstimmung seiner Lehre mit den uns bekannten Grundthesen der Empiriker.

Gegen seine Zugehörigkeit zur empirischen Schule spricht:

die oben (Anm. 150) angezogene Stelle P. I, 236 ff., wo Sextus eine größere Verwandtschaft zwischen methodischer Denkweise und Skepsis als zwischen dieser und dem Empirismus behauptet.

Infolge dieser einander widersprechenden Angaben sind denn auch die Meinungen der Historiker geteilt: Stäudlin (a. a. O. I, S. 386) glaubt trotz der größeren Übereinstimmung zwischen Methodus und Skepsis, Sextus sei empirischer Arzt gewesen; auch Saisset (a. a. O. S. 234/35[1]), Zeller (a. a. O. III^b, S. 50[1]), Brochard (a. a. O. S. 316), Natorp (a. a. O. S. 157) halten an seiner Zugehörigkeit zum Empirismus fest. Pappenheim und Maccoll (a. a. O. S. 81) neigen mehr der Ansicht zu, Sextus sei methodischer Arzt gewesen. Philippson (a. a. O.) macht darauf aufmerksam, daß Sextus in den Schriften gegen die Logiker dem medizinischen Empirismus näher stehe als in den Hypotyposen, in denen er sich von diesem Einfluß freier zeige und sich mehr der Schule der Methodiker anschließe. Aber die von Philippson (und Zeller) behauptete Differenz in den Angaben des Sextus (adv. Math. VIII, 191 und P. II, 236) über die Unerfaßbarkeit der Dinge bei Skeptikern und Empirikern ist nicht aufrechtzuerhalten. Der Widerspruch löst sich, wie Natorp mit Recht bemerkt,

durch die Möglichkeit: die These, *τὰ ἄδηλα μὴ καταλαμβάνεσθαι* sowohl phänomenal wie dogmatisch zu verstehen; dieses hat P. I, 236, jenes adv. Math. VIII, 191 zu geschehen.

157) Wie fast alles in der Geschichte des griechischen Skeptizismus, so ist auch die Reihenfolge unter den Werken des Sextus Gegenstand gelehrter Diskussion geworden. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Hypotyposen, auf die sich adv. Math. des öfteren berufen), das früheste der Werke; so auch Zeller (a. a. O. III^b, S. 51 Anm.) und Brochard (a. a. O. S. 318/19) gegen Pappenheim (De Sexti empirici librorum numero et ordine, Berlin 1874) und Philippson (a. a. O.).

158) Über noch andre Titel von Sextus Schriften und deren Identität mit den genannten, sowie über die verlorenen Werke: *ἰατρικὰ ὑπομνήματα* (adv. Math. VII, 202), *ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα* (adv. Math. I, 61), *περὶ ψυχῆς* (adv. Math. VI, 55, X, 284) vgl. Zeller a. a. O. III^b, S. 50 ff., Brochard a. a. O. S. 319/20.

159) Sehr treffend Brochard (a. a. O. S. 322): rien de moins personnel que ce livre: c'est l'oeuvre collective d'une école, c'est la somme de tout le scepticisme (vgl. die schöne Charakteristik des Sextus als Historikers, Polemikers, Denkers S. 321—327). Sehr ungerecht beurteilt Saisset (a. a. O. S. 226 ff.) die Bedeutung des Sextus.

160) Zeller (a. a. O. III^b, S. 52 Anm.) legt vor allem auf Aenesidems, Brochard (a. a. O. S. 325/26) auf Menodots Werke als Quellen Gewicht.

161) Diog. IX, 116. Über den im Anfang des 2. Jahrhdts. n. Chr. lebenden Literaten Favorinus, der sich zum Skeptizismus, man weiß nicht recht, ob zum pyrrhonischen oder akademischen, bekannte, ohne daß irgend ein eigener Anteil des Mannes an der Ausbildung dieser Lehren sich feststellen ließe, berichtet ausführlich: Zeller a. a. O. III^b, S. 76 ff.

162) Hierauf macht besonders Hirzel (a. a. O. S. 22 ff.) aufmerksam.

163) Diog. IV, 28; Sextus, P. I, 220 u. a.

164) Diog. IV, 28.

165) Diog. IV, 44.

166) Diog. IV, 61. Die Angabe, daß seine Blüte (Diog. IV, 45) um die 120. Olympiade gefallen sei, ist wohl mit Zeller (a. a. O. III^a, S. 492 Anm.) für ein Versehen zu halten.

167) Diog. IV, 29, 32. Seine Lehrer waren Autolykus und Hipponikus.

168) Diog. IV, 29.

169) Diog. IV, 29.

170) Diog. IV, 29.

171) Diog. IV, 30.

172) Diog. IV, 29.

173) Dadurch entsteht wiederum ein dunkler Punkt in der Geschichte des griechischen Skeptizismus. Diog. IV, 33 sagt nur: *ἀλλὰ καὶ*

τὸν Πύρρωνα κατά τινας ἐζηλώκει; auch aus Eusebius, praep. evang. XIV, 5, 12 geht über das tatsächliche Verhältnis, in dem (nicht die Lehre des Arkesilaus, sondern) Arkesilaus selbst zu Pyrrho gestanden hat, nichts Bestimmtes hervor. Damit wird der Weg, auf dem Arkesilaus zu seinem Skeptizismus gelangt ist, d. h. der Ursprung der akademischen Skepsis zum wissenschaftlichen Problem, das durch rein historische Dokumente nicht zu lösen ist. Natürlich sind, wie immer in ähnlichen Fällen, die entgegengesetztesten Hypothesen aufgetaucht und in gelehrten Kontroversen hin und her erwogen worden. Sextus, P. I, 232 läßt Arkesilaus als Pyrrhoniker erscheinen und auch die fast wörtliche Übereinstimmung in der Formulierung der gleichen Lehren macht eine Abhängigkeit von Pyrrho wahrscheinlich; dagegen ist die Feindschaft des Timon gegen Arkesilaus sowie das Schweigen Ciceros über jede Verbindung von akademischer und pyrrhonischer Skepsis eine starke Gegeninstanz gegen die Annahme, Arkesilaus habe in erster Linie sich an Pyrrho angeschlossen. Haas (a. a. O. Kap. XXI) läßt geschichtlich die akademische Skepsis lediglich aus dem Pyrrhonismus hervorgehen; dagegen betonen Brochard (a. a. O. S. 93 ff.) und Hirzel (a. a. O. S. 22 ff.) eindringlich die dialektische Richtung der Akademie und der Megariker (gestützt auf Diog. IV, 33, sowie die Verse des Aristo auf Timon) als eigentliche Quelle der arkesilaischen Skepsis: „si Pyrrho n'eut pas existé, la nouvelle académie aurait été à peu près ce qu'elle a été“ (Brochard a. a. O. S. 97). Zeller schlägt einen Mittelweg ein und glaubt nicht, daß Arkesilaus „ganz unabhängig von Pyrrho auf seine Ansichten gekommen sein könne“ (a. a. O. III[a], S. 490[2]). Über das systematische Verhältnis beider Richtungen weiter unten noch ein paar Worte.

174) Diog. IV, 32.

175) Diog. IV, 28.

176) Diog. IV, 37.

177) Wenn wir uns bei der Charakteristik der einzelnen Skeptiker länger aufhalten, als es der Zweck dieses Buches zu erfordern scheint, so ist zu erinnern: daß gerade in Griechenland die skeptische Philosophie ihre tiefste Quelle im Innern der Persönlichkeiten hat, die sie verkünden; bei Pyrrho in einem gebrochenen Willens- und Gefühlsleben; bei Arkesilaus in einer überbeweglichen Geistesart. Daher fördert ein Einblick in das Innere der skeptischen Charaktere das Verständnis für deren Anteil an der Ausbildung und feineren Verfärbung der Lehre oft mehr als die Kenntnis der einen oder der andern These, die ihnen — meist nicht einmal einwandfrei — zugeschrieben wird.

178) Diog. IV, 40. Auch von der Bekanntschaft mit dem Fürsten Antigonus (Diog. IV, 39).

179) Nach Diog. IV, 40, 41 soll er Aristippischen Grundsätzen offen gehuldigt, mit zwei Hetären zugleich verkehrt, auch die Knaben-

liebe gepflegt haben usw. Verheiratet war er nicht (Diog. IV, 43). Daß er im Rausch gestorben sei, berichtet Diog. IV, 45.

180) Diog. IV, 31.

181) Proben derselben Diog. IV, 30.

182) Eine Fülle davon Diog. IV, 34—36.

183) Cicero, Acad. pr. 6, 16. De Orat. III, 18, 67. Daß er mit seiner rhetorischen Begabung Effekte nicht nur erreichte, sondern auch suchte, zeigt Diog. IV, 41, der ihn als *φιλόδοξος* und *φίλοχλος* bezeichnet, und in gleicher Weise schildern ihn die Timonischen Verse der Sillen.

184) Numenius bei Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 3.

185) Diog. IV, 37. Vgl. 38; 32.

186) Diog. VII, 171. Zur Feindschaft zwischen dem Stoiker Aristo und Arkesilaus vgl. Diog. VII, 162/63.

187) Plutarch, de adulat. et amic. XI, 55. In gleichem Sinne berichtet auch Diog. IV, 42.

188) Diog. IV, 32.

189) Diog. IV, 33. Dabei hielt Arkesilaus viel auf die gefällige Form seiner Lehren, ebenda 37.

190) Cicero, Acad. post. 12, 44; Numenius bei Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 14 schildert anschaulich, wie Arkesilaus infolge seiner oben beschriebenen Gaben in dem Kampf mit der schwerfälligen Stoa, an deren Wiege die Grazien leider ausgeblieben waren (*ἡ μοῦσα γὰρ αὐτοῖς οὐδὲ τότε ἦν φιλολόγος οὐδ' ἐργάτις χαρίτων*) stets das Übergewicht hatte.

191) Sextus, adv. Math. VII, 150: *οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀρκεσίλαον προηγουμένως μὲν οὐδὲν ὥρισαν κριτήριον.* Die Hauptgründe des Arkesilaus gegen die stoische Lehre vom Wahrheitskriterium sind: 1. Die *φαντασία καταληπτική* würde beim Weisen eine wissenschaftliche Erkenntnis (*ἐπιστήμη*), beim Toren aber immer nur ungewisse Meinung (*δόξα*) sein (adv. Math. VII, 153). 2. Die *φαντασία καταληπτική* kann unmöglich existieren, weil a) die Zustimmung niemals zu einer Vorstellung (*φαντασία*), sondern nur zu einem Urteil (*ἀξίωμα*) statt hat; weil b) falsche Vorstellungen ebenso überzeugend sein können wie richtige (ebenda).

192) Cicero, de orat. III, 18, 67.

193) Mit Metrodor (vgl. oben S. 11) gegen Sokrates. Cicero, acad. post. 12, 45: itaque Arcesilas negabat, esse quidquam, quod sciri posset; ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset.

194) Sextus, adv. Math. VII, 155.

195) Cicero, acad. pr. 24, 77.

196) Sextus, adv. Math. VII, 158: *ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν*

ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασι, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει. Alles dreht sich hier um die Frage: was hat Arkesilaus unter dem *εὔλογον* verstanden? Zeller (a. a. O. III[a], S. 496) meint: die Wahrscheinlichkeit. Aber Hirzels scharfsinnige Analyse hat uns die Feinheiten dieses Begriffs (a. a. O. S. 150 ff.) besser verstehen gelehrt. Indem Hirzel, gestützt auf die stoischen Definitionen (Diog. VII, 75. 76) dem Unterschied zwischen dem *εὔλογον* und dem *πιθανόν* nachspürte, zeigt er, daß beide ganz verschiedene Seiten an der „Wahrscheinlichkeit" hervorkehren, deren Färbung in den Motiven, aus denen wir zur Annahme eines Wahrscheinlichen gelangen, ihre Ursache hat. Das *πιθανόν* des Karneades nämlich geht in letzter Linie auf eine aus der Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung geschöpfte Wahrscheinlichkeit (wie der belief Humes?), das *εὔλογον* des Arkesilaus auf eine aus Vernunftgründen sich ergebende Wahrscheinlichkeit zurück. Nun ist auch jene rätselhafte Stelle des Numenius (bei Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 5), wonach Arkesilaus das *πιθανόν* verworfen habe, und mit welcher Zeller nur fertig wird, indem er sie als „Mißverständnis" hinwegerklärt, aufgehellt. Arkesilaus konnte sehr wohl das *πιθανόν* verwerfen und das *εὔλογον* anerkennen. Mit Recht schließt Hirzel aus diesem Merkmal des *εὔλογον* und der an der oben angezogenen Stelle immer wiederkehrenden *φρόνησις* auf die große Rolle der vernünftigen Erwägungen in der Skepsis des Arkesilaus (a. a. O. S. 38[1]). Damit stimmt besonders gut, daß Arkesilaus nirgends die *ἀταραξία* als Lebensziel aufstellt, was ausdrücklich von Sextus, P. I, 232 bestätigt wird. Die sokratisch-platonische Tradition dieser Skepsis, sowie die Eigentümlichkeiten in der Geistesart ihres Stifters kommen in diesem negativen Zuge besonders treffend zum Ausdruck. Auch Brochard (a. a. O. S. 110 ff.) teilt die Auffassung Hirzels vom *εὔλογον*, schießt aber ganz über das Ziel hinaus, wenn er dasselbe als das raisonable (allerdings Unklarheiten bei Hirzel folgend) vom probable völlig abrückt. Der Gültigkeitsgrad des *εὔλογον* ist: Wahrscheinlichkeit, der Inhalt derselben: Vernunfterwägungen. Aber das Wesentliche ist doch bei diesem Zweifler, der seine Skepsis auf Sinne und Vernunft gleichmäßig ausdehnte, daß gewisse Vernunfterwägungen Wahrscheinlichkeit genug erreichen, um unser praktisches Handeln auslösen zu können.

197) Über eine versteckte dogmatische Geheimlehre des Arkesilaus liegen uns folgende Zeugnisse vor:

1. Cicero spricht Acad. pr. 18, 60 von einer Wahrheit, die von den Akademikern als ein Mysterium verborgen gehalten würde: restat illud, quod dicunt, veri inveniundi causa contra omnia dici oportere et pro omnibus. Volo igitur videre, quid invenerint. Non solemus, inquit, ostendere. Quae sunt tandem ista mysteria? aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram? ut, qui audient, inquit, ratione potius quam auctoritate ducantur.
2. Diokles aus Knidus bei Numenius (Eusebius, praep. evang. XIV, 6, 6) meint, daß Arkesilaus nur aus Furcht und um Ruhe zu haben vor den Angriffen der Anhänger des Theodor und Bion die totale Skepsis vertreten habe. Numenius fügt gleich das Bekenntnis seines Unglaubens an diese Legende hinzu.
3. Augustin, contra acad. III, 17, 38 deutet die Skepsis des Arkesilaus nur als polemische Taktik gegenüber dem stoischen Dogmatismus; im geheimen habe Arkesilaus den unenthüllten Schatz der alten platonischen Weisheit für sich behalten.
4. Sextus, P. I, 234: *εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν, ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυρρώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν. καὶ ἐπεὶ τῶν ἑταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορητικῆς εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοι γε εὐφυέσι τῶν ἑταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγχειρεῖν· ἔνθεν καὶ τὸν Ἀρίστωνα εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ*
   πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος (derselbe Vers: Diog. IV, 33; Eusebius, praep. evang. XIV, 5, 13).

Von diesen Zeugnissen sind als geschichtliche Dokumente für den Dogmatismus des Arkesilaus relativ wertlos Nr. 3 wegen des Eingeständnisses Augustins, seine Darstellung beruhe bloß auf eigener Vermutung (vgl. Hirzel a. a. O. S. 217 ff.); Nr. 2 wegen der inneren Unwahrscheinlichkeit und dem Dementi des Numenius. Nr. 1 und 4 aber vermögen die gut beglaubigten Überlieferungen, daß Arkesilaus ein Skeptiker von reinem Wasser war, nicht zu erschüttern. Des Sextus Bericht von dem angeblichen platonischen Dogmatismus stützt sich nur auf die willkürliche und gezwungene Deutung des Aristoschen Verses, bei dem das *πρόσθε Πλάτων* wohl nur bedeuten wird, daß er sich mit dem Munde zu Plato bekannte, den er bewunderte, und nach dessen Schule er sich nannte (Diog. IV, 32 ff.; Hirzel a. a. O. S. 221/22). Ciceros Zeugnis spricht wiederum nur von einer Geheimlehre, sagt aber nicht, daß diese der Platonismus gewesen sei. So werden die beiden Züge der Überlieferung, daß die Akademie eine Geheimlehre besessen, und daß Arkesilaus Platoniker gewesen, ursprünglich voneinander getrennt gedacht werden müssen. Jeder Zug für sich ist wohl verständlich: die Geheimlehre bestand in den positiven Elementen des Probabilismus, zu denen man die Schüler vielleicht nur

allmählich vordringen ließ. Als Platoniker aber konnten sie erscheinen, a) wegen der methodologischen Verwandtschaft, b) (nicht wegen des Platonismus ihrer Skepsis, sondern) wegen der Skepsis des Plato nach damaliger Auffassung (Cicero, Acad. post. 12, 46). Wie dann aus beiden für sich wohl verständlichen Zügen als Verschmelzungsprodukt die Legende vom platonischen Dogmatismus als esoterische Geheimlehre erwachsen konnte, ist begreiflich. Man wird also mit Zeller (a. a. O. III[a], S. 495), Hirzel (a. a. O. S. 160[2]), Brochard (a. a. O. S. 114 ff.) Front machen müssen gegen die Auffrischung derselben durch Geffers (De nova academia etc. Gymnasial-Programm, Göttingen 1842, S. 18 ff.).

198) Sextus, P. I, 234.

199) Über ihn und die übrigen Akademiker dieser Zeit vgl. Brochard a. a. O. S. 120—122; Zeller a. a. O. III[a], S. 497/98). Bei Diog. IV, 59 bis 61 erscheint Lakydes voll einander widersprechender Züge; einmal als Trunkenbold (61), dann wieder als strenger, rechtschaffener Mann (59).

200) Diog. IV, 62; Cicero, Tuscul. IV, 3, 5 u. a.

201) Plutarch, quaest. conv. VIII, 1, 2.

202) Nach den Angaben Apollodors bei Diog. IV, 65, die von denen Ciceros, acad. pr. 6, 16 um fünf Jahre abweichen.

203) Cicero, Acad. pr. 30, 98.

204) Diog. IV, 62.

205) Sextus, P. I, 220.

206) Cicero, Acad. pr. 45, 137 u. a.

207) Diog. IV, 64.

208) Diog. IV, 65.

209) Diog. IV, 62.

210) Diog. IV, 62. 63; Numenius bei Eusebius, praep. evang. XIV, 8, 9 ff.

211) Diog. IV, 64.

212) Für die Erkenntnistheorie des Karneades kommen hauptsächlich von Ciceros Werken in Betracht: die Acad. pr., für die Religionsphilosophie: de natura deorum; de fato; de divinatione, für die Ethik: de finibus bonorum et malorum. Außerdem geben die religionsphilosophischen Partien bei Sextus, P. III, 2 ff.; adv. Math. IX, 14 ff. vermutlich Karneadische Ansichten wieder. Über die Aufhebung des Wahrheitskriteriums durch Karneades berichtet Sextus, adv. Math. VII, 159 ff.; 401 ff. Über das Wahrscheinliche als Kriterium adv. Math. VII, 166 ff.; P. I, 227 ff.

213) Cicero, Acad. pr. 13, 40 ff.; Sextus, adv. Math. VII, 400 ff.

214) Cicero, Acad. pr. 30, 95 ff.; Sextus, adv. Math. VII, 416 ff.; Cicero, Acad. pr. 29, 92 ff. Die Vernunfterkenntnis war außerdem schon durch die sensuale Skepsis für Karneades gerichtet, da nach ihm (Sextus,

adv. Math. VII, 165) alles Denken seinen Stoff nur aus der Wahrnehmung empfängt.

215) Wie die Darstellung der skeptischen Religionsphilosophie zeigen wird.

216) Cicero, Acad. pr. 34, 108.

217) Sextus, adv. Math. VII, 166; Cicero, Acad. pr. 31, 99.

218) Die Frage ist, ob Karneades, der (Cicero, de fin. V, 6, 16) alle moralphilosophischen Grundpositionen aufs scharfsinnigste entwickelte, sich einer derselben zugeneigt habe. Sein Schüler Klitomachus behauptet zwar (Cicero, Acad. pr. 45, 139), die wahre Meinung seines Meisters hier nicht zu kennen; aber nach andern Angaben soll er (Cicero, Acad. pr. 45, 139) den ethischen Prinzipien des Kalliphon, welche (de fin. V, 8. 21) die voluptas cum honestate als höchstes Gut ansprachen, zugestimmt, oder auch (de fin. II, 11, 35) die principia naturalia als höchstes Gut angesehen haben. Eine ausführliche Besprechung der Ethik des Karneades geben: Zeller a. a. O. III[a], S. 517—521; Brochard a. a. O. S. 153 ff.; Hirzel a. a. O. S. 181 ff. — Ein noch komplizierteres Problem rollt Hirzel auf, indem er aus den Quellen einen Widerspruch zwischen der Auffassung Metrodors und Philons auf der einen, des Klitomachus auf der andern Seite über die Karneadische Wahrscheinlichkeitslehre herleitet. Danach hätten jene diese so aufgefaßt, als ob durch den Probabilismus auch im theoretischen Erkennen ein Bevorzugen gewisser Vorstellungen, also ein Meinen erlaubt sei, während die strengere Deutung des Klitomachus das *πιθανόν* nur für das praktische Handeln gelten gelassen und also jede „Meinung“ verworfen habe. Hirzel selbst folgt der Auslegung Philos (a. a. O. S. 163 ff.).

219) Diog. IV, 67: *καὶ διεδέξατο τὸν Καρνεάδην καὶ τὰ αὐτοῦ μάλιστα διὰ τῶν συγγραμμάτων ἐφώτισεν, ἀνὴρ ἐν ταῖς τρισὶν αἱρέσεσι διαπρέψας, ἔν τε τῆι Ἀκαδημαικῇ καὶ Περιπατητικῇ καὶ στωϊκῇ.*

220) Das Nähere gehört nicht hierher. Philosophisch sind die Nachfolger des Karneades von keinem Interesse. Ausführliche Nachrichten über sie findet man bei Brochard a. a. O. S. 186 ff.; Zeller a. a. O. III[a], S. 523 ff.

221) Sextus P. I, 220. Wieweit der dogmatische Eklektizismus Philos gegangen sei, ist eine schwierige, aber rein historisch-philologische Streitfrage. Von welcher Art man sich auch Philos Standpunkt des Näheren zu denken habe, eine Bereicherung philosophischer Einsicht liefert er nicht. Grund genug, an dieser Stelle das Problem nicht anzuschneiden, sondern nur zu bezeichnen. Die Frage ist, ob Philo schon, wie Augustin will, dem Zeller (a. a. O. III[a], S. 594) folgt, den echten Platonismus wieder in die Akademie aufgenommen, oder nur in der Ethik einen partiellen Dogmatismus stoisierender Art (nach Hirzel a. a. O. S. 230 ff.), in der Erkenntnistheorie dagegen bloß geringe Abweichungen

vom Skeptizismus des Karneades gezeigt habe (ebenda S. 222; Brochard a. a. O. S. 192 ff.).

222) Sextus, P. I, 220. In diesen Angaben über die philosophische Wirksamkeit des Antiochus stimmen die antiken Zeugnisse und die modernen Historiker überein. Sextus, P. I, 235 heißt es: *ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ στωϊκά. ἐπεδείκνυε γάρ, ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν στωϊκῶν δόγματα.* Ganz im Einklang damit Cicero, Acad. pr. 43, 132; die scharfen und scharfsinnigen Angriffe des Antiochus auf die Skepsis findet man in den Reden des Lucullus.

223) Aenesidem im 1. Buch der *Πυρρώνειοι λόγοι* (Photius, Bibl.) wirft den Akademikern negativen und positiven Dogmatismus vor, der sie mit dem skeptischen Standpunkt in Widerspruch setze. Sextus, P. I, 220ff. teilt im wesentlichen die Aenesidemsche Auffassung, die er im einzelnen ausführt und bereichert; er berichtet, manche hätten die akademische und die pyrrhonische Philosophie für die gleiche erklärt und hält dieser Ansicht seine eigene von dem Unterschied beider Schulen entgegen. Diesen Unterschied setzt er:

a) in den dogmatischen Negativismus der Akademie, die im Gegensatz zum Pyrrhonismus die Unerkennbarkeit der Dinge dogmatisch behaupte,
b) in den doppelten Probabilismus, der Anerkenntnis von wahrscheinlichen Einsichten über das Reich des Seienden und der Werte,
c) in den aktiven Glauben der Akademiker an das Wahrscheinliche, der passiven Hingabe der Pyrrhoniker an die Erscheinungen,
d) in die an dem Wahrscheinlichen orientierte Lebensführung der Akademiker, in dem Befolgen der Lebenssitten bei den Pyrrhonikern.

Aber das alles, meint Sextus (P. I, 232), passe nicht auf den Stifter der mittleren Akademie, auf Arkesilaus, der daher den Pyrrhonikern sehr verwandt sei: *ὁ μέντοι Ἀρκεσίλαος, ὃν τῆς μέσης Ἀκαδημίας ἐλέγομεν εἶναι προστάτην καὶ ἀρχηγόν, πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυρρωνείοις κοινωνεῖν λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν.* Daß die Unterschiede zwischen akademischer und pyrrhonischer Skepsis eine „vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata" gewesen seien, berichtet Gellius, Noct. att. XI, 5.

224) Haas, de phil. scept. success. S. 20; ähnlich schon Huet und Meiners (bei Stäudlin a. a. O. I, S. 308); ebenso Hegel (Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Werke XIV, Berlin 1842, S. 483, 455).

225) Saisset a. a. O. S. 58 ff., der auch auf den Anm. 223) unter a) erwähnten Unterschied das größte Gewicht legt (dagegen oben S. XIX/XX). Ähnlich wie Saisset urteilt Stäudlin a. a. O. I, S. 306 ff.

226) vgl. oben Anm. 173.

227) Aus diesen Nachwirkungen des getrennten Ursprungs entwickelt besonders Hirzel die Unterschiede der Schulen; mit ihm stimmt im ganzen Brochard (a. a. O. S. 381 ff.) überein; wenn letzterer aber an dem Parallelismus zwischen dem modernen Phänomenalismus Humes und der Lehre der Pyrrhoniker, zwischen dem Kritizismus Kants und der Skepsis der Akademie die Differenzen der Schulen erläutert (a. a. O. S. 391/92), so kann ich dabei die erste Vergleichung ebenso rücksichtslos unterschreiben, wie ich dem Vergleich zwischen Kritizismus und Probabilismus widersprechen muß. Die nähere Begründung wird die systematische Darstellung erbringen.

Anmerkungen zum zweiten Kapitel.

1) Sextus Empiricus befolgt in seinen beiden Werken eine andre Ordnung: in den Hypotyposen (P. I, 5/6) geht er von der „allgemeinen Besprechung" (*καθόλου λόγος*) aus, die Charakter, Begriff, Prinzipien, Ziel usw. der Skepsis befaßt (Buch I), und schreitet im zweiten Teil der „besonderen Besprechung" (*εἰδικὸς λόγος*) (Buch II und III) zu der Zersetzung der einzelnen philosophischen Disziplinen (nach damaliger Einteilung: der Logik, Physik, Ethik) fort. In den Büchern gegen die Mathematiker kritisiert er dagegen der Reihe nach die sämtlichen Wissenschaften seiner Zeit. Für uns wären beide Dispositionen unangebracht; denn sie sind, wie leicht ersichtlich, vom skeptischen Parteiinteresse, seiner programmatischen Seite in den Hypotyposen, seiner polemischen in den gegen die Mathematiker gerichteten Büchern verfaßt. Dagegen gliedern die drei Grundfragen Timons die skeptische Philosophie durchaus in systematischer Absicht. Die Antwort auf die erste Frage begreift die skeptische Erkenntnistheorie, diejenige auf die zweite und dritte Frage die praktische Philosophie der Skepsis. Erkenntnistheorie und Ethik aber sind die beiden einzigen philosophischen Disziplinen, von denen bei den antiken Skeptikern geredet werden kann.

2) Kr. d. r. V., 2. Aufl. S. 833.

3) Bei diesem Satze ist darauf zu achten, daß er nur in der vorliegenden Formulierung der Ansicht des griechischen Skeptikers entspricht. Besonders das „ich" und das „kann" ist von Bedeutung. Statt des „ich" darf nicht ein „man", und statt des Präsens kein andres Tempus gesetzt werden. Aus Gründen, die durch die späteren Ausführungen sich verstehen (vgl. S. 95 ff.).

4) Alles Originalbeispiele, z. T. oft wiederkehrende, der antiken Skeptiker, vgl. Sextus, P. I, 44; III, 12. 215; I, 108. 142.

5) Zur *δύναμις σκεπτική* als dem geschilderten antithetischen Verfahren, und zur *ἰσοσθένεια* als Ergebnis desselben vgl. Sextus, P. I, 8—10. 31—34; Diog. IX, 78.

6) Die Terminologie des Sextus auf diesem Punkt ist keine eindeutige: a) einmal steht die Erscheinung *τὸ φαινόμενον* als der subjektive Bewußtseinszustand dem diesen Zustand veranlassenden Ding (an sich) gegenüber (so P. I, 19. 20. 23 u. a.); b) sodann aber gebraucht Sextus auch *φαινόμενα* identisch mit sinnlich Wahrgenommenem (*αἰσθητά*) und stellt in dieser Bedeutung die Phänomene den Vernunft- und Verstandesbegriffen als den Noumenen (*νοούμενα, νοητά*) gegenüber (P. I, 8—9. 31. 33). *Φαινόμενα δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διόπερ ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά* (P. I, 9. Nach Math. VIII, 216 stammt diese Terminologie von Aenesidem). Beide Bedeutungen gelangen hier keineswegs zur Deckung. Die Erscheinungen der Dinge nämlich fallen für Sextus nicht etwa wie für die moderne Philosophie mit den sinnlichen Anschauungen zusammen, sondern der Kreis der Erscheinungen ist ein viel weiterer; er umfaßt vor allem auch das Gebiet der moralischen, religiösen und ästhetischen Werte; auch was mir gut, schön, fromm „erscheint", ist ein *φαινόμενον*, das auf zugrunde liegende „Dinge" hinweist (P. I, 23). c) Öfters steht endlich an dem *φαινόμενον* weniger die Beziehung auf ein erscheinendes Objekt, als das ganz innerliche Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit, das passsive Evidenzgefühl (vgl. P. I, 19!) im Vordergrund. Dann ist das *φαινόμενον* gleichbedeutend mit *πρόδηλον* und wird in diesem Sinne sowohl von dem, was den Sinnen wie der Vernunft unmittelbar einleuchtet, gebraucht: *τῶν πραγμάτων διττή τις ἔστι κατὰ τὸ ἀνωτάτω διαφορά, καθ' ἣν τὰ μέν ἐστι πρόδηλα, τὰ δὲ ἄδηλα· καὶ πρόδηλα μὲν τὰ αὐτόθεν ὑποπίπτοντα ταῖς τε αἰσθήσεσι καὶ τῇ διανοίᾳ, ἄδηλα δὲ τὰ μὴ ἐξ αὐτῶν ληπτά* (Math. VIII, 141; P. II, 124). Darum ist zwar jede Erscheinung ein *πρόδηλον*, aber nicht jedes *πρόδηλον* ein *φαινόμενον* im Sinn einer auf Dinge an sich hinweisenden Erscheinung. So kommt es, daß Sextus, wo er *πρόδηλον* und *φαινόμενον* gleichbedeutend gebraucht, das *φαινόμενον* auch von Bewußtseinszuständen aussagt, die auf keine Objekte, deren Erscheinungen sie sind, zurückweisen. Dieser Sinn des *φαινόμενον* tritt dann hauptsächlich in der Kritik der Vernunfterkenntnisse auf, bei denen von der Frage nach einem Gegenstand, dessen Abbild sie wären, nicht die Rede sein kann, dagegen das Merkmal des unmittelbar oder mittelbar Einleuchtenden eine große Rolle spielt; so wird z. B. (P. II, 177) ein Beweis entweder „erscheinend" oder „nicht offenbar" sein müssen, d. h. unmittelbar oder mittelbar begriffen werden (vgl. P. II, 88—94. 124—129, III, 266). Die drei Bedeutungen des *φαινόμενον*, welche bei Sextus oft störend durcheinanderlaufen und besonders dadurch Verwirrung anrichten, daß sie sich weder

ganz zur Deckung bringen, noch ganz voneinander trennen lassen, weil ihre Sphären sich an einigen Punkten schneiden, werden am besten durch ihre logischen Gegensätze erläutert: dem *φαινόμενον* als erscheinendem Bewußtseinsbild eines Objekts (auch eines ethischen, religiösen) steht das Ding an sich *τὸ ὑποκείμενον* und seine Synonyma, dem *φαινόμενον* als *αἰσθητόν* das *νούμενον* oder *νοητόν*, und dem *φαινόμενον* als *πρόδηλον* das *ἄδηλον* oder *ἀφανές* gegenüber. Die von uns an erster Stelle besprochene Anwendung übersieht Pappenheim (Erläuterungen zu Sextus Empiricus, Skeptische Grundzüge, S. 4). Manchmal führt die zweideutige Terminologie, welche, wie wir später sehen werden, sehr tiefe sachliche Gründe hat, zu einer direkten Quaternio terminorum — so z. B. P. I, 60, wo die Unmöglichkeit des Beweises dadurch dargetan wird, daß der Beweis als *φαινόμενον* (= *πρόδηλον*) von der Unwahrheit aller *φαινόμενα* (= *αἰσθητά*) mitbetroffen wird. — Noch eine Bemerkung zum Sprachgebrauch in dieser Arbeit: wir nehmen den Ausdruck „Ding an sich" im Sinne von Ding, Objekt als eine unabhängig vom Subjekt existierende Realität. Der moderne kritische Realist umgeht die Worte „Ding an sich" und sagt lieber schlechthin „Ding", um die Kantsche Färbung eines außer Raum und Zeit gelagerten mystischen Etwas zu vermeiden. Wir müssen aber, um uns im Rahmen der skeptischen Ausdrucksweise zu halten, den Terminus „Ding an sich" für den hier umschriebenen Begriff verwenden.

7) Von diesem Radikalismus ein Beispiel: der Skeptiker will gegeneinander ausspielen *αἰσθητά* und *νοητά* auf jedwede Weise (*καθ' οἷον δήποτε τρόπον*) und zwar in der Schroffheit, daß „auf jedwede Weise" sowohl auf *αἰσθητά* wie *νοητά* (d. h. auf alle Kategorien derselben), als auch auf die Art des Gegenüberstellens (d. h. die sämtlichen Kombinationsmöglichkeiten darin) bezogen werden darf. Eine weitere Beziehung des *καθ' οἷον δήποτε τρόπον* auf die *δύναμις σκεπτική* betrifft nur eine terminologische und keine sachliche Erweiterung (vgl. Sextus, P. I, 8/9).

8) Sextus, P. I, 10 wird diese Auffassung vielmehr ausdrücklich abgelehnt. Die *ἀντικείμενοι λόγοι* brauchen sich nicht wie Ja und Nein (*ἀπόφασις* — *κατάφασις*) zueinander zu verhalten, es genügt, wenn sie miteinander streiten (*μάχεσθαι*).

9) Neben den sachlichen Unterschieden zwischen der Kantischen und Pyrrhonischen Skepsis in den Objekten, auf die sich die Isosthenie bezieht, mag hier bereits erwähnt werden, daß Kants Handhabung dieses Prinzips insofern eine strengere ist, als bei ihm These und Antithese in kontradiktorischem Verhältnis stehen: die Welt hat einen Anfang, die Welt hat keinen Anfang usw. Soweit ist die Gegenüberstellung qualitativ eine schärfere als beim Pyrrhonismus; dafür büßt die Antithetik, weil immer nur zwei kontradiktorische Sätze im einzelnen Falle denkbar sind, an Quantität, an Umfang und Ausdehnung ein. Kant

zeigt, daß jedes „Ding an sich" für unsre Erkenntnis wirklich seine zwei Seiten hat, während für die alten Skeptiker die Anzahl dieser Seiten ins beliebige zu steigern ist.

10) Sextus, P. III, 66. 77.

11) Der Skeptiker allerdings machte aus dieser Not noch eine besondere Tugend, indem er darauf eine neue Kategorie der Antithetik, in der Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges einander gegenübergestellt wird, aufbaute (Sextus, P. I, 33).

12) Ob von dem der praktischen Handhabung dienenden Prinzip der Isosthenie bei den jüngeren Sophisten das gleiche Prinzip bei Protagoras (vgl. oben S. 14) durch Ernst und Gewicht abzurücken sei, hängt davon ab, welche Erkenntnistheorie man dem Protagoras zuweist. Daß auch die jüngeren Eleaten hier Vorläufer der Skepsis sind, siehe oben S. 9.

13) Sextus, P. I, 12: *συστάσεως δὲ τῆς σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι.*

14) Sextus, P. I, 18 (vgl. auch I, 204), wo unter den skeptischen Redensarten das *παντὶ λόγῳ ἴσον λόγον ἀντικεῖσθαι* nach Ansicht einiger als Aufforderung erklärt wird, bei der nur statt des Imperativs der Infinitiv gesetzt sei „damit der Skeptiker nicht irgendwie von den Dogmatikern betrogen, der Untersuchung entsage". Das Verhältnis des Prinzips der Isosthenie als Methode und Ergebnis erhellt auch daraus, daß das Prinzip als Methode erst von den jüngeren Skeptikern auf den Schild erhoben, als Ergebnis aber schon von Pyrrho, der dem antithetischen Verfahren nichts weniger als hold war (Diog. IX, 69, oben S. 26), ausgesprochen wurde. Auch Zeller (a. a. O. III^b, S. 70) nennt das Prinzip der Isosthenie „das allgemeine Ergebnis des Skeptizismus". Gegen diese Auffassung scheint allerdings der Umstand zu sprechen, daß die Methode der Aenesidemschen Tropen bereits die antithetische ist, und diese Tropen auch von Sextus (P. I, 31. 35) als Verdeutlichung des antithetischen Verfahrens gefaßt werden. Danach könnte es aussehen, als würde die Isosthenie doch nicht durch die im Text angegebenen Gründe (durch die in den Aenesidemschen Tropen nachgewiesene Unzuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und durch die zahlreichen Beweise gegen das vernünftige Erkennen) gestützt, als würde sie vielmehr von diesen vorausgesetzt. Dies ist nun aber tatsächlich doch nicht der Fall. Denn die Tropen Aenesidems arbeiten zwar mit Gegenüberstellungen der Sinneswahrnehmungen über das gleiche Objekt; daß diese Wahrnehmungen aber in Ansehung ihrer Gültigkeit gleichkräftig sind, ist nicht Beweisstück, sondern Beweisergebnis, ist erst eine Folgerung, die aus den Tropen gezogen wird und welche als der eigentliche philosophische Kernpunkt dieser Tropen bezeichnet werden muß. Und so ist die Isosthenie dem-

nach wirklich Resultat, nicht Voraussetzung und Methode der Tropen. Nicht in dem λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι besteht ihr Wert, sondern in der Erwägung, daß diese λόγοι ἴσοι λόγοι seien; eben in der Behauptung von der Gleichkräftigkeit widerstreitender Thesen und nicht vom bloßen Widerstreit der Thesen besteht aber auch das Wesen der Isosthenie.

15) Sextus (P. I, 31 ff.) und Diog. (IX, 79) stellen die zehn Tropen als Aufdeckung der Widersprüche sowohl zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen wie den Vernunfteinsichten hin (ἀπορίαι κατὰ τὰς συμφωνίας τῶν φαινομένων ἢ νοουμένων). Aber mit Unrecht. Nur der zehnte Tropus (in des Sextus Ordnung) trifft durch seine allgemeine Fassung alle Erkenntnisarten. Die übrigen Weisen haben es nur mit den Widersprüchen in der Sinneswahrnehmung zu tun. Die Durchsetzung dieser Tropen mit der Anwendung der logischen Tropen des Agrippa ist späteres Einschiebsel und schädigt das Verständnis des großzügigen und eindeutigen erkenntnistheoretischen Problems, das den Inhalt der ursprünglichen Tropen erschöpft. Daher läßt auch die Darstellung im Text diese Partien außer Betracht. Überliefert sind uns die Tropen: am ausführlichsten von Sextus, P. I, 36—168, weniger ausführlich bei Diog. IX, 79—88, ganz mangelhaft von Aristokles bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18, 11; verloren gegangen sind die Darstellungen des Favorinus (Diog. IX, 87) und Plutarch. Was die ursprüngliche Zahl dieser Tropen anlangt, so hält wohl nur noch Pappenheim (Erläuterungen zu des Sextus Pyrrh. Grdzg. Leizig 1881, S. 23/24) an den Angaben des Aristokles gegen Sextus (adv. Math. VIII, 345 und Diog. IX, 87) fest, daß Aenesidem bloß neun Tropen gelehrt habe (vgl. dagegen Hirzel a. a. O. S. 112[1]). — Die Ordnung der Tropen wird von Sextus, Diogenes, Favorinus verschieden angegeben (Sextus, P. I, 36 ff.; Diog. IX, 87). Den Gesichtspunkt für eine sinngemäße Reihenfolge, den Sextus (P. I, 38/39) aufwirft, hat er selbst nicht befolgt, nämlich: die Tropen in subjektive, objektive, subjektiv-objektive zu scheiden (je nachdem für die Ursache der Verschiedenheit in den Wahrnehmungen über das gleiche Objekt in Verhältnissen des Subjekts, Objekts oder beider zu suchen ist). Auch irrt Sextus, wenn er den zehnten Tropus den objektiven zuzählt; mit der Bezeichnung der übrigen Tropen ist er dagegen im Recht (daß Goebel, Programm des Bielefelder Gymn. 1880, S. 12 den siebenten Tropus bei Sextus für einen subjektiv-objektiven statt für einen rein objektiven hält, beruht auf einem Mißverständnis der Sextischen Terminologie). Der zehnte Tropus aber ist entschieden, so wie ihn Sextus darstellt, subjektiver Natur. Die Differenzen in den Meinungen über Gutes und Schlechtes, Schickliches und Unschickliches usw. hängen nur ab von der Zugehörigkeit des Subjekts zu einem bestimmten Lande, Volke, Philosophenschule usw. Daher schließt sich bei Diogenes dieser Tropus als fünfter den ersten vier rein subjektiven Tropen an (warum

gerade als fünfter hat Hirzel a. a. O. S. 118 Anm. zu erklären gesucht). Aber des Sextus Angabe, er sei den objektiven Tropen zuzuzählen, wird daraus verständlich, daß der Parallelismus mit den übrigen vier subjektiven Tropen allerdings insofern durchbrochen scheint, als nicht, wie bei diesen, die Objekte sich einfach in den subjektiv bedingten Wahrnehmungen der Individuen verschieden spiegeln, sondern durch die objektiven Media der Gesetze, Sitten, Gewohnheiten den Subjekten verschiedener Länder sich verschieden darstellen. Von dieser Seite gesehen würde der zehnte Tropus zwischen den subjektiven und objektiven gewissermaßen in der Mitte schweben. Das Dazwischentreten dieses objektiven Faktors zwischen die Wertobjekte an sich und die Ansichten des Subjekts über dieselben und die damit gegebene Unsicherheit in der Klassifikation dieses Tropus, die überdies durch die Aufnahme der Verschiedenheit in den dogmatischen Philosophemen, die sich doch auf alle Erkenntnisse, subjektiv und objektiv bedingte erstrecken, noch erhöht wird — all diese Verhältnisse haben ihren Grund in der völligen Heterogenität des zehnten Tropus von den übrigen und der forcierten Einspannung desselben in die Begriffspaare: subjektiv — objektiv, Erscheinung — Ding an sich, *φαινόμενον* — *ὑποκείμενον*. Ob allerdings dieser Standpunkt der ursprüngliche gewesen ist, ob nicht vielmehr der zehnte Tropus ursprünglich weiter nichts besagen wollte, als: der Widerspruch in den Ansichten über ethische, religiöse und alle Probleme überhaupt läßt die Erkenntnis der Wahrheit als eine Unmöglichkeit erscheinen, und ob nicht erst Sextus oder sonst ein jüngerer Skeptiker den Parallelismus mit den übrigen Tropen durch die Einspannung auch des zehnten Tropus in den Begriffsgegensatz Erscheinung — Ding an sich vollzogen hat, möchte ich dahingestellt lassen. Im Einklang damit trennte Agrippa den fraglichen Tropus von den übrigen neun ab (die er in den einzigen Tropus *πρός τι* zusammenschmolz) und nahm, wenn wir uns an die Darstellung des Sextus halten, das Verhältnis von objektivem Ding an sich und subjektivem Erscheinungsbild nicht in ihn auf. Sondern der *τρόπος ἐκ τῆς διαφωνίας* wird wieder, was er wohl ursprünglich gewesen sein mag, zu der einfachen, von den Kategorien des Subjektiven und Objektiven unberührten Behauptung: „daß wir über ein vorliegendes Problem stets einen unentscheidbaren Zwist sowohl im Leben als auch bei den Philosophen vorfinden, auf Grund dessen wir . . . . bei der Zurückhaltung anlangen müssen“ (P. I, 165). Dies eigenartige Moment im Geiste des zehnten Tropus rechtfertigt die Anweisung an das Ende der Reihe, die ihm Sextus erteilt. — Die vier ersten Tropen, die den subjektiven Gesichtspunkt in streng fortschreitender Entwicklung vom Allgemeinen zum Besonderen durchführen, gehören zweifellos eng zusammen. Dagegen läßt sich für die Reihenfolge in den übrigen sechs Tropen kein zwingender Grund angeben. Nur daß Diogenes den Tropus *πρός τι* ans Ende dieser sechs

Tropen stellt, scheint aus inneren Gründen einzuleuchten; er zieht ja mit der These von der Relativität aller sinnlichen Wahrnehmung die Summe der neun übrigen Weisen; um so merkwürdiger bleibt es, daß dieser Tropus bei Diogenes gar nicht in diesem Licht eines Gattungsbegriffs für die übrigen Tropen, sondern nur als ein Spezialfall unter diesen auftritt, während er bei Sextus, der sich (P. I, 136. 139) dieses Gattungscharakters wohl bewußt ist, der Stellung nach als spezieller Tropus eingeklemmt zwischen den übrigen seinen Platz findet. Die Willkürlichkeit in der Reihenfolge der noch fehlenden Tropen nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, daß diese Tropen nicht a priori gefunden, sondern empirisch gesammelt worden sind. Alles in allem scheint die Anordnung des Favorinus (wenn wir Diog. IX, 87 glauben dürfen), der von Sextus durch die Stellung des allgemeinen Relativitätstropus am Ende der reinen Wahrnehmungstropen vorteilhaft abweicht, am sinngemäßesten. Pappenheims Versuch (Erltrg. S. 30 ff.), die Aristotelischen Kategorien als heuristisches Prinzip bei der Auffindung der Tropen nachzuweisen, ist sehr gezwungen und wenig überzeugend. Im übrigen vgl. zu Zahl und Ordnung der Tropen: Hirzel a. a. O. S. 115[1]; Brochard a. a. O. S. 259/60; Pappenheim, die Tropen der griech. Skeptiker und Erltrg. zu den pyrrhonischen Grundzügen; Natorp, Rhein. Mus. XXXVIII, S. 88 ff.; a. a. O. S. 300 ff.; Göbel, Programm des Bielefelder Gymnasiums. 1880.

16) Sextus, P. I, 36.

17) Beispiele, die den antiken Skeptikern nicht entlehnt sind, werden in der Regel durch einschließende Klammern kenntlich gemacht.

18) Sextus, P. I, 41—58.

19) Sextus, P. I, 49.

20) Sextus, P. I, 59—78.

21) Der exakte Titel dieses Tropus wäre also: Widerstreit der Sinneswahrnehmungen über das gleiche Objekt zwischen den verschiedenen Menschen (P. I, 79—89; Diog. IX, 80/81). Die Titel, die Sextus selbst von den einzelnen Tropen (P. I, 36/37), sowie im Verlauf der Darstellung gibt, sind unscharf und ungenau.

22) Widerstreit in den Wahrnehmungen der einzelnen Sinne über das gleiche Objekt im gleichen Subjekt (P. I, 90—99; Diog. IX, 81/82).

23) Widerstreit in den Wahrnehmungen des gleichen Sinns über das gleiche Objekt (P. I, 100—117; Diog. IX, 82). Wäre der Fortschritt in der stetigen Verengung des Gesichtsfelds ein ganz strenger, so müßte dieser Tropus den Widerstreit der Wahrnehmungen des gleichen Sinns im gleichen Subjekt zum Gegenstand haben. Denn den Widerstreit der Wahrnehmungen des nämlichen Sinns in verschiedenen Subjekten hatte schon Tropus II berührt; doch wurde allerdings auf die Verschiedenheit der Subjekte als Ursache der Verschiedenheit in den Wahrnehmungen ausdrücklich reflektiert, wie in unserm Tropus von der

subjektiven Verschiedenheit als Ursache ausdrücklich abgesehen und nur auf den kausalen Einfluß der Umstände für die Differenz in den Aussagen Gewicht gelegt wird. Daher decken sich Tropus II und IV keineswegs dem Sinne nach. Aber auch die äußerliche partielle Deckung konnte vermieden werden. Die einfache Gegenüberstellung lautet, vom Gesichtspunkt der Ursachen für die Verschiedenheit der Wahrnehmungen aus entworfen, in progressiver Verengerung und Zuspitzung:

I. Mensch — Tier.
II. Mensch A — Mensch B.
III. Sinn A — Sinn B.
IV. Sinn A — Sinn A.

Sieht man aber nicht nur auf die Ursache für die Verschiedenheit der Aussagen, sondern auch auf diese Verschiedenheit als Tatsache und Ergebnis, so fällt, da die Menschen doch nur mit dem Sinn A, B usw. wahrnehmen können, Tropus III und IV zum Teil mit II zusammen. Will man daher beide Gesichtspunkte in die beobachtete Architektonik aufnehmen und, unter Wahrung der Selbständigkeit der einzelnen Tropen die Gegenüberstellung zu einer vollständigen machen, so müßte das Schema lauten:

I. Mensch — Tier.
II. Mensch X — Mensch Y.
III. Sinn A in Mensch X — Sinn B in Mensch X.
IV. Sinn A in Mensch X — Sinn A in Mensch X.

Für I—III hat Sextus diesen Standpunkt auch gewählt, für IV aber nur das erste Schema befolgt; dennoch lassen sich alle seine Beispiele für Tropus IV ungezwungen auf Schema II anwenden. Man braucht nur die verschiedenen Umstände auf das gleiche Sinnesorgan desselben Subjekts zu verschiedenen Zeiten (statt auf verschiedene Subjekte zu gleicher Zeit) wirksam zu denken (wie der Fall mit den Lebensaltern P. I, 105 es ja gleichfalls tut).

24) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach Stellung und Abstand des Objekts vom Subjekt und des Subjekts vom Objekt (subjektiv-objektiver Tropus) P. I, 118—123; Diog. IX, 85/86.

25) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach den Mischungsverhältnissen desselben mit Elementen der Umgebung und des Subjekts (subjektiv-objektiver Tropus). P. I, 124—128; Diog. IX, 84/85.

26) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach den quantitativen Verhältnissen desselben (rein objektiver Tropus). P. I, 129—134; Diog. IX, 86/87.

27) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt je nach der seltenen oder häufigen Begegnung zwischen Objekt und Subjekt, Subjekt und Objekt (subjektiv-objektiver Tropus). Diesen Tropus

stellt auch Favorinus an achte Stelle (Diog. IX, 87). P. I, 141—144; Diog. IX, 87.

28) Widerstreit der Wahrnehmungen über das gleiche Objekt wegen gänzlicher Abhängigkeit derselben von subjektiven wie objektiven Verhältnissen aus den in Trop. I—VIII entwickelten Gründen. P. I, 135—140; Diog. IX, 87/88.

29) Neben der allgemeinen Relativität als Summe der vorigen Tropen treten als neu hinzukommende Spezialfälle der Relativität auf: die Anschauungskorrelata: rechts — links, groß — klein, oben — unten, die Begriffskorrelata: Vater — Mutter (Diogenes). Da aber dieselben ebensowenig wie die logischen Spielereien über die Notwendigkeit der Relativität P. I, 137 ff. in eine Kritik der sinnlichen Erkenntnis gehören, und die erstgenannten Beispiele auch nicht die unmittelbare Anschauung treffen, sind sie der Durchsichtigkeit halber im Text nicht mit aufgenommen worden.

30) Sextus, P. I, 145—163; Diog. IX, 82—84.

31) Sextus, P. I, 13: *λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικόν· οὐ κατ' ἐκεῖνο τὸ σημαινόμενον τοῦ δόγματος, καθ' ὃ καὶ δόγμα εἶναί φασί τινες κοινότερον τὸ εὐδοκεῖν τινι πράγματι (τοῖς γὰρ κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός)* .... P. I, 19: *οἱ δὲ λέγοντες, ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοὶ ἀνήκοοί μοι δοκοῦσιν εἶναι τῶν παρ' ἡμῖν λεγομένων· τὰ γὰρ κατὰ φαντασίαν παθητικὰ ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν οὐκ ἀνατρέπομεν.... ταῦτα δέ ἐστι τὰ φαινόμενα.*

32) Sextus, P. I, 13: *ἀλλὰ μὴ δογματίζειν λέγομεν, καθ' ὃ δόγμα εἶναί φασί τινες τήν τινι πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητουμένων ἀδήλων συγκατάθεσιν. οὐδενὶ γὰρ τῶν ἀδήλων συγκατατίθεται ὁ Πυρρώνειος.*

33) Sextus, P. I, 13.

34) Sextus, P. I, 19/20.

35) P. I, 19: *ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου· τοῦτο δὲ διαφέρει τοῦ ζητεῖν περὶ αὐτοῦ τοῦ φαινομένου.*

36) Sextus, P. II, 219—228.

37) Dies Beispiel ist ein frei gewähltes. Die von Sextus erbrachten Beispiele, die in der allgemeinsten (stoischen) „Gattung", dem „Was" gipfeln, sind nur geeignet, das Verständnis dieser Gedanken zu erschweren.

38) Hier folge ich der Konjektur Pappenheims (Erltrg. S. 149).

39) Das lehrten bereits die Stoiker. P. II, 219 tut Sextus aber diese Ansicht ab, unter Berufung auf allgemeine Angriffe gegen die Existenz einer Seele und der Gedanken.

40) Gegen die Funktion des Urteilens dagegen hat die antike Skepsis, soweit ich sehe, nur leichtes Geschütz aufgebracht (P. II, 107 bis 109; adv. Math. VIII, 75—84).

41) Sextus, P. I, 164—177; adv. Math. VIII, 367 ff.; Diog. IX, 88.

42) Sextus, P. I, 174. Übersetzung nach Pappenheim.

43) Sextus, P. II, 196.

44) Sextus, adv. Math. VIII, 300: *ἡ τοίνυν ἀπόδειξις κατὰ μὲν τὸ γένος ἐστὶ λόγος.*

45) Sextus, P. II, 134 ff.; adv. Math. VIII, 300 ff. Von den zahlreichen logisch-formalen Spielereien zu dieser Materie, der ermüdenden, immer wieder von andern Seiten ausgehenden Anwendung der drei logischen Tropen ist im Text abgesehen worden.

46) Sextus, adv. Math. VIII, 427.

47) Bis auf Antipater, Sextus, adv. Math. VIII, 443.

48) Sextus, P. II, 174.

49) ebenda 178.

50) Sextus, P. II, 205—212.

51) Sextus, P. II, 204. Das Beispiel ist in Ermangelung eines original-skeptischen gewählt.

52) Sextus, P. I, 164—177; Diog. IX, 89/90. Zum Verhältnis der zehn Tropen Aenesidems zu den fünf des Agrippa vgl. Hirzel a. a. O. S. 116 ff.

53) Sextus, P. I, 178/79; Diog. IX, 90.

54) Sextus, P. II, 13—79; adv. Math. VII, 29—446. Die Skepsis kennt zwei Sorten Kriterien: das theoretische und das praktische (P. II, 14). Nur von ersterem ist jetzt die Rede.

55) Sextus, P. II, 22—28 wird dieser Gedanke in der Art des Sextus breit ausgesponnen und 29—32 die „Unerfaßbarkeit" des Menschen aus der Unerfaßbarkeit der Seele und des Körpers dargetan; Anwendung der drei logischen Tropen auf den Fall: 34—37.

56) Sextus, P. II, 21. 47.

57) Und wird von Sextus (P. II, 48—56) wörtlich mit den gleichen Beispielen hier noch einmal dargetan.

58) Dies Argument, das eigentliche Seitenstück zu den Aenesidemschen Tropen, konnte Sextus selbst an dieser Stelle nicht geltend machen, da die Untersuchung über das Kriterium dem Angriff auf die speziellen logischen Funktionen bei ihm vorhergeht.

59) Die uns ergreift oder von uns ergriffen wird. Zwischen dieser aktiven und passiven Bedeutung des *καταληπτικός* scheint die Stoa hin- und hergeschwankt zu haben (vgl. P. Barth, Die Stoa, Frommans Klassiker, 1903, S. 66/67).

60) Sextus, P. I, 227—230; adv. Math. VII, 159—189. 401 ff.

61) Sextus, adv. Math. VII, 405.

62) Sextus, P. II, 97—133; adv. Math. VIII, 141—299; Diog. IX, 90. 97.

63) Die Stoa unterschied *πρόδηλα* (das durch Sinne oder Verstand unmittelbar Einleuchtende) und drei Gruppen *ἄδηλα*: *καθάπαξ ἄδηλα* (das stets und grundsätzlich Unerkennbare, Zahl der Sterne); *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* (das augenblicklich Unerkennbare, wie eine entfernte Stadt); *φύσει ἄδηλα* (das nie unmittelbar Erkennbare für unsre Natur: adv. Math. VIII, 145 ff. 318). Natürlich ist die inhaltliche Erfüllung dieser Begriffe bei Skeptikern und Dogmatikern sehr verschieden: *πρόδηλα* sind der Skepsis nur die passiven Erscheinungen, nie Dinge; *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* augenblicklich unvorhandene Erscheinungen, nicht Dinge; *φύσει ἄδηλα* = *ἅπαξ ἄδηλα*: die wirkliche Natur der Dinge. Da sie die *πρὸς καιρὸν ἄδηλα* nicht als *φύσει* und *ἅπαξ ἄδηλα*, vielmehr als erkennbar ansehen, wird dementsprechend auch das diese enthüllende Zeichen (das „erinnernde") nicht abgelehnt. Doch gehört seine Besprechung in den positiven Teil ihrer Lehre (vgl. S. 105).

64) Wir haben im Text der Klarheit zuliebe sowohl das *σημεῖον* wie die *φαντασία καταληπτική* nur in ihren Eigenschaften, indirektes oder direktes Kriterium einer objektiven Realität zu sein, behandelt. Von Stoa und Skepsis wird es gelegentlich auch zur Feststellung von bloß gedanklichen Beziehungen und Verhältnissen benutzt oder bekämpft; z. B. ob eine bestimmte Zahl viel oder wenig ist (Sextus, adv. Math. VII, 418 ff.).

65) Sextus, P. II, 80—95.

66) Sextus, adv. Math. VIII, 40 ff.

67) Über den positiven Wahrheitsbegriff Aenesidems werden wir anläßlich der zweiten pyrrhonischen Grundfrage zu berichten haben.

68) Sextus, P. II, 86/87; adv. Math. VIII, 32—36.

69) Sextus, P. II, 185—192; adv. Math. VIII, 463—481. Das gleiche auf das *σημεῖον* angewandt: P. II, 130—133; adv. Math. VIII, 278 ff.

70) Bei einer rein monographischen Behandlung des antiken Skeptizismus müßten die Argumente gegen die Grundlagen der Geometrie und Arithmetik besonders besprochen werden. Der Inhalt derselben sei hier wenigstens in Kürze aufgeführt: In dem Buche adversus Geometras (adv. Math. III) geht Sextus nach einer allgemeinen Bekämpfung des hypothetischen Verfahrens, dessen sich die Mathematik bediene (1—17) dazu über, die Widersprüche in den Grundbegriffen der Geometrie darzutun und zwar a) 22—28: die Widersprüche, zu denen die Ausdehnungslosigkeit des Punktes führt (der Punkt soll ausdehnungslos sein und dennoch eine ausgedehnte Linie erzeugen — wenn eine gerade Linie um ihren Anfangspunkt gedreht wird, beschreibt ihr ausdehnungsloser Endpunkt einen Kreis). b) 29—36: die Widersprüche,

zu denen der Begriff der Linie als eines Compositum von Punkten führt (ein einziger Punkt kann ersichtlich keine Linie ausmachen; mehrere Punkte aber auch nicht: denn entweder berühren sie sich nicht; dann wäre die Kontinuität der Linie unterbrochen, oder sie berühren sich mit ihren Teilen, was gegen die Ausdehnungslosigkeit der Punkte verstößt, oder endlich sie berühren sich alle in ihrer ungeteilten Totalität, und dann wäre die Linie ein Punkt), vgl. adv. Math. IX, 377 bis 388. c) 37—64: die Widersprüche, zu denen der Begriff der Linie als einer Größe, die Länge aber keine Breite besitzt, führt. (Sinnlich ist solche Größe unvorstellbar, gedanklich aber ebenfalls. Denn alles Gedankliche muß irgendwie durch Bearbeitung des sinnlichen Stoffs hervorgehen, durch Vergleichung *ὁμοιωτικῶς*, Zusammensetzung *ἐπισυνθετικῶς*, Vermehrung und Verminderung *ἀναλογιστικῶς*; auf keine dieser Weisen aber kann eine sinnlich gegebene Wesenseigenschaft, die sich überall findet, wo Längenvorstellung auftritt, eliminiert gedacht werden. — Linien als Größen ohne Breite können nicht, wie die Geometer wollen, die Begrenzung der Fläche sein; denn sonst würden zwei Flächen aneinandergefügt nur eine ausmachen, und also auch zwei Körper, da die Körper aus Flächen bestehen, aneinandergefügt, nur einen —. Das Beschreiben des Kreises mit einer Linie wäre unmöglich, wenn die Linie der Breite entbehrte —. Alle Figuren, die selbst Breite besitzen, können sich dann nicht als Composita gerader Linien ansehen lassen, wie es die Geometrie verlangt.) Vgl. adv. Math. IX, 390—430. d) 77—82: die Widersprüche, zu denen der Begriff der Fläche ohne Tiefe führt. e) 83—91: die Widersprüche, zu denen der Begriff des Körpers führt (wie können die drei Dimensionen, deren jede für sich unkörperlich ist, in ihrer Vereinigung einen Körper ergeben?) vgl. P. III, 39—49; adv. Math. IX, 367—376. f) Nachdem durch diese allgemeinen Erwägungen auch die speziellen Sätze der Geometrie als aufgehoben erklärt sind (92—94), folgen noch ein paar unbedeutende Einwände gegen die Spezialdefinitionen der geraden Linie (95—99), des Winkels (96—106), des Kreises (107), gegen die Möglichkeit, einen Kreis, eine Linie bei Zugrundelegung der streng geometrischen Definitionen dieser Gebilde zu halbieren (108 bis Schluß). Sämtliche Bedenken der Skepsis beruhen auf einer Verwechslung der reinen und angewandten Mathematik oder der Rolle, welche die willkürliche Abstraktion im mathematischen Verfahren spielt, und sind von hier aus leicht zu heben. Weit schwächer sind die gegen die Arithmetiker (Buch IV) aufgebrachten Einwürfe. Nach einem einleitenden Überblick über pythagoreische und platonische Zahlenspekulationen (1—13) wird dialektisch der Widerspruch im Begriff der Einheit und der Zahl aufgedeckt; er soll darin bestehen, daß die Einheit weder abgesondert für sich noch auch an den Vielheiten, die an ihr teilhaben, vorgestellt werden kann (14—20); ferner daß die andern

Zahlen durch Operationen mit der Einheit nicht gebildet werden können (21 bis Schluß); vgl. P. III, 151—167; adv. Math. X, 248—309.

71) Diog. IX, 97—99; Sextus, adv. Math. IX, 195ff., P. III, 13ff. Von diesen drei Quellen sind bei weitem am ausführlichsten und vollständigsten die Partien in adv. Phys.

72) Sextus, P. I, 180. Vgl. dazu die Erltrg. von Pappenheim.

73) Sextus, P. III, 30—37.

74) Sextus, P. III, 38—55; adv. Math. IX, 359—440 und die betreffenden Partien aus adv. Geom.

75) Sextus, P. III, 56—62.

76) Diog. IX, 100; P. III, 109—114.

77) Sextus, P. III, 63—81; adv. Math. X, 37—168.

78) Sextus, P. III, 119—150; adv. Math. X, 1—36. 169—247.

79) Sextus, adv. Math. IX, 14 ff.; P. III, 2—12. Cicero, de natura deorum, III. Buch; de fato; de divinatione.

80) Sextus, adv. Math. IX, 60—136.

81) Ganz im Einklang damit steht die Bemerkung bei Diogenes (IX, 78): *πρὸς δὲ τὰς ἐν ταῖς σκέψεσιν ἀντιθέσεις προαποδεικνύντες καθ' οὓς τρόπους πείθει τὰ πράγματα, κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀνῄρουν τὴν περὶ αὐτῶν πίστιν.*

82) Cicero, de natura deorum, II, 22 (übers. nach Kühner).

83) ebenda I, 62—63.

84) Cicero, acad. pr. 38, 120.

85) Cicero, de natura deorum III, 69—78.

86) ebenda III, 26—28.

87) Sextus, adv. Math. IX, 137—181; Cicero, de natura deorum III, 29—38.

88) Sextus, P. III, 9—12.

89) Cicero, de natura deorum III, 81—84.

90) vgl. Cicero, de divinatione, von deren II. Buch die meisten neueren Forscher annehmen, daß es wesentlich Karneadische Gedankengänge wiedergibt.

91) Was man ausführlich bei Cicero (de natura deorum III) findet, was aber füglich hier ebenso übergangen werden muß wie die Auflösung der Mantik.

92) Sextus, adv. Math. IX, 182—190; Cicero, de natura deorum III, 43. Daß Karneades eine ganze Fülle solcher Soriten aufgestellt hat, beweist Vick (Hermes XXXVII, S. 245/46). Vick präpariert die Karneadischen Elemente der religionsphilosophischen Partien bei Cicero und Sextus scharf heraus und weist die Abänderungen nach, die Cicero mit Karneadischen Gedanken vorgenommen hat.

93) Sextus, P. III, 168ff.; adv. Math. XI; Diog. IX, 101.

94) Sextus, P. III, 179. Daß in diesem Gedanken, der einen naiven ethischen Realismus zur Voraussetzung hat, nämlich den Glauben, als drückten sich die „Werte an sich" dem menschlichen Bewußtsein passiv ein, die Quintessenz der skeptischen Ethik zu suchen ist, beweist adv. Math. XI, 69—71.

95) Sextus, adv. Math. XI, 44.

96) Nach Aenesidem, bei Sextus, adv. Math. XI, 42.

97) Sextus, P. III, 198 ff.; vgl. I, 145 ff.

98) Sextus, P. III, 232.

99) Sextus, P. III, 181 ff.

100) Sextus, adv. Math. XI, 48 ff.

101) Sextus, P. III, 173—176; adv. Math. 35—41.

102) Sextus, P. III, 193—197; adv. Math. XI, 96—98.

103) Sextus, adv. Math. XI, 99—109.

104) vgl. auch Cicero, de finibus II, 109.

105) vgl. oben S. 38.

106) Sextus, P. I, 24.

107) Sextus, P. I, 7; Diog. IX, 70.

108) Diog. IX, 70.

109) Sextus, P. I, 16/17.

110) Sextus, P. I, 10.

111) Sextus, P. I, 18.

112) Sextus, P. I, 187—209; Diog. IX, 74—76; Eusebius, praep. evang. XIV, 18.

113) Diog. IX, 74; Sextus, P. I, 14, 15, 187, 191, 193, 196, 197.

114) Sextus, adv. Math. VIII, 479: *οὕτω καὶ ὅταν λέγωμεν μηδεμίαν εἶναι ἀπόδειξιν, καθ' ὑπεξαίρεσιν λέγομεν τοῦ δεικνύντος λόγου, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις· μόνος γὰρ οὗτός ἐστιν ἀπόδειξις.*

115) Sextus, P. I, 206; adv Math. VIII, 480; Diog. IX, 76.

116) Sextus, adv. Math. VIII, 480.

117) Sextus, adv. Math. VIII, 480.

118) Vom nämlichen Standpunkt verteidigte die Skepsis (Sextus, adv. Math. VII, 61 ff.) den Protagoreischen Satz vom Menschen als dem Maß aller Dinge gegen platonisch-demokriteische Einwände.

119) Sextus, P. I, 22: *κριτήριον τοίνυν φαμὲν εἶναι τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς τὸ φαινόμενον . . . ἐν πείσει γὰρ καὶ ἀβουλήτῳ πάθει κειμένη ἀζήτητός ἐστιν.*

120) Sextus, P. I, 13.

121) Sextus, P. I, 23.

122) Daß die Skeptiker diese Autoritäten tatsächlich als *φαινόμενα* faßten, von denen sie sich willenlos überzeugt und fortgerissen fühlten, beweisen deutlich die Worte des Sextus, P. I, 17: *ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνύντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ*

πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη. Ebenfalls P. I, 23: τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι. Vgl. die unmittelbar anschließenden Sätze, sowie P. I, 237; II, 246; ferner adv. Math. VII, 29.

123) Sextus, P. I, 23.

124) Der Skeptiker kennt zweierlei Kriterien, ein theoretisches, nach dem über wahr und falsch, wirklich und nichtwirklich entschieden wird und von dem oben S. 72ff. die Rede war, und ein praktisches, welches die Norm für das Handeln angibt. Vgl. P. I, 21; adv. Math. VII, 29.

125) Sextus, P. II, 11.

126) Das tut vor allem Gottlob Ernst Schultze in seinem „Aenesidemus“: „die Skeptiker sagten vielmehr stets(!), daß sie den Skeptizismus eigentlich bloß dazu anwendeten, um ihrem Geist die Empfänglichkeit für die Erkenntnis der Wahrheit zu sichern und die Schwächung der Augen ihrer Vernunft durch einen unbegründeten Dogmatismus zu verhindern“ (vgl. S. 24 ff.). Das trifft für die griechischen Skeptiker jedenfalls nicht zu; gesagt haben sie so etwas höchst selten, und dann stets als Abwehr gegen den als Inkonsequenz empfundenen Vorwurf, dogmatischen Negativismus zu betreiben, zugleich als dialektischen Trumpf gegen die positiven Dogmatiker. Inwieweit aber wissenschaftliche Forschung mit dem Standpunkt des antiken Skeptizismus vereinbar sei, ist nur unter sorgfältiger Trennung der dabei obwaltenden Gesichtspunkte zu entscheiden. 1. Fragt man, ob wissenschaftliche Forschung von den Skeptikern mit ihrer Theorie für vereinbar gehalten wurde, indem man sich an ihre ernsthaften Auseinandersetzungen darüber und nicht an die übermütigen Hiebe gegen die Dogmatiker hält, so kann man nur mit einem Nein darauf antworten. Denn mit Physik, Logik, Ethik — den philosophischen Grunddisziplinen nach damaliger Auffassung — beschäftigten sie sich nur zu destruktiven Zwecken (P. I, 18), nämlich zur Widerlegung der bisherigen Theorien, und selbst diese Beschäftigung glauben sie noch umständlich gegen den Vorwurf der Inkonsequenz rechtfertigen zu müssen (P. II, 1 ff.). 2. Will man wissen, ob wissenschaftliche Forschung nach unsrer Auffassung mit der pyrrhonischen Theorie vereinbar sei, so muß man sagen: bei starrem Festhalten an allen pyrrhonischen Grundsätzen: nein; bei leiser Lockerung einiger und in kräftiger Anlehnung an die letzten positivistischen Ausläufer der Lehre: ja. Die Anerkenntnis der Erscheinungen und des Wissens um — auch nicht gegenwärtig gegebene — Erscheinungszusammenhänge würde, gesetzt, daß man die Zweifel in die Wahrheit der logischen Normen fallen ließe und die Lehre vom erinnernden Zeichen noch etwas mehr ausbaute, genügen, um wissenschaftliche Forschung darauf zu gründen. Aber ausdrücklich hielt die Skepsis selbst daran fest, das Wesen der wissenschaft-

lichen Forschung bestehe in einer Erkenntnis objektiver Realität und objektiver Gesetzmäßigkeit, und wo sie von der Erkenntnis phänomenaler Zusammenhänge redet, also gerade von dem Teil, auf dem sich eine ihren Anschauungen konforme Wissenschaft hätte gründen können, sprechen sie nie von *ζήτησις*, sondern nur von einer *τέχνη*. 3. Handelt es sich endlich darum, ob einige Skeptiker Wissenschaft getrieben haben, so ist dies zweifellos zu bejahen. Wenn auch die großen Stifter der Schule den forschenden Intellekt nur zur Erarbeitung der skeptischen Ergebnisse verwendeten, so haben doch von den jüngeren Skeptikern eine Menge eine systematischere Durchforschung der Wirklichkeit getrieben, als mit den philosophischen Ansichten dieser Männer logisch vereinbar war (vgl. die Kritik der skeptischen Lehre im Text). — Natorp (a. a. O. S. 90/91), der mit Recht betont, daß die *ζήτησις* für den Skeptiker meist die Untersuchung über das Jenseits der Erscheinungen betreffe, hebt hervor, daß die Skepsis diese *ζήτησις* gerade gelehrt habe und folgert auf die Weise geschickt sogar die Möglichkeit einer skeptischen Metaphysik, was seiner Hypothese über den Herakliteismus Aenesidems sehr zugute kommt (117). Aber die vom Skeptiker geübte *ζήτησις* — wie auch gerade aus den von N. angezogenen Stellen erhellt — betrifft doch nur die eine Frage: nach dem Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich. Mit der skeptischen Antwort: das Verhältnis ist unerkennbar, ist für den Skeptiker jede weitere Durchforschung der objektiven Realität logisch abgeschnitten, und auch der vorsichtige Zusatz, daß die These über die Unerkennbarkeit nicht dogmatisch gemeint sei, kann daran nichts ändern. Denn „nicht dogmatisch" bedeutet hier doch nur: nicht an sich noch für andre Individuen noch für andre Zeiten gültig. Nicht aber, daß die Ansicht auch für den Skeptiker keine Geltung hat; ihm, dessen geistigen Zustand sie kündet, gilt sie durchaus als überzeugend für seine Person, und damit ist die Erforschung für ihn unerkennbarer Dinge ihm naturgemäß verschlossen.

127) Hauptquellen des empiristischen Positivismus der Skepsis: Sextus, P. I, 236—241; II, 99—102; adv. Math. VIII, 143—158. 288 bis 291.

128) Sextus, P. I, 238.

129) Sextus, P. II, 10.

130) oben S. 76.

131) Definition des endeiktischen Zeichens bei Sextus: *τὸ ἐνδεικτικὸν τοῦ ἀδηλουμένου πράγματος* (adv. Math. VIII, 143); *ἐνδεικτικὸν δέ ἐστι σημεῖον, ὥς φασιν, ὃ μὴ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ δι' ἐναργείας, ἀλλ' ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς σημαίνει τὸ οὗ ἐστὶ σημεῖον* (P. II, 101). Das hypomnestische Zeichen wird definiert: *καὶ ὑπομνηστικὸν μὲν σημεῖον καλοῦσιν ὃ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημαινομένῳ τῷ δι' ἐναργείας ἅμα τῷ ὑποπεσεῖν, ἐκείνου ἀδηλουμένου, ἄγει*

ἡμᾶς εἰς ὑπόμνησιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ, καὶ νῦν ἐναργοῦς μὴ ὑποπίπτοντος, ὡς ἔχει ἐπὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ πυρός (P. II, 100); *λέγεται τοίνυν τὸ σημεῖον διχῶς, κοινῶς τε καὶ ἰδίως· κοινῶς μὲν τὸ δοκοῦν τι δηλοῦν, καθὸ καὶ τὸ πρὸς ἀνανέωσιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ πράγματος χρησιμεῦον εἰώθαμεν καλεῖν σημεῖον* (adv. Math. VIII, 143). Dementsprechend wird das endeiktische Zeichen als *ἰδίως λεγόμενον* bezeichnet. Der weitere Unterschied beider Zeichengruppen ist, daß das anzeigende Zeichen *τὰ φύσει ἄδηλα*, das erinnernde *τὰ πρὸς καιρὸν ἄδηλα* enthüllen soll (P. II, 99; adv. Math. VIII, 151). Die logische Aktivität endlich in der Anwendung des anzeigenden Zeichens im Gegensatz zu der Passivität bei der Funktion des erinnernden Zeichens ist zwar nicht aus der Definition des ersteren direkt zu ersehen, um so deutlicher aber aus allen Ausführungen über dasselbe. So erscheinen als die Hauptdifferenzpunkte beider Zeichenarten, philosophisch betrachtet: 1. was man erkennt; durch das anzeigende Zeichen objektiv-reale, aus der inneren Natur der Dinge an sich fließende und daher notwendige Zusammenhänge; durch das erinnernde Zeichen: subjektiv-phänomenale, aus tatsächlicher Verkettung der Vorstellungen fließende und daher „zufällige", d. h. nur bis jetzt regelmäßig stattgehabte Zusammenhänge. 2. wie man erkennt; durch das anzeigende Zeichen a priori und aktiv, durch das erinnernde a posteriori und passiv. Daß dieser philosophische Kern durch historische Bezugnahmen auf die stoische und besonders auch die epikuräische Zeichenlehre verdunkelt wurde, erhellt besonders aus: Philippson, de Philodemi libro, qui est: *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, I.-D. Berlin, 1882 und Natorp a. a. O. III.

132) Sextus, P. II, 102.

133) Sextus, P. II, 246.

134) Sextus, adv. Math. VIII, 152.

135) Sextus, adv. Math. VIII, 288.

136) Sextus, P. I, 239.

137) Sextus, P. I, 238. 240.

138) oben Anm. 223 zu Kapitel I.

139) Vgl. Galen: De sectis und de subfiguratione empirica; auch die meisterhafte Darstellung bei Brochard a. a. O. S. 364 ff.

140) Humes Stellung zu den formalen Wissenschaften, der Mathematik und Logik ist, wie sich später zeigen wird, vom Standpunkt der Skepsis ganz verschieden.

141) Am deutlichsten Sextus, adv. Math. VIII, 291, wo behauptet wird, es gäbe ein *ἴδιόν τι θεώρημα* (Regel) *τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης τέχνης* mit der Bezeichnung: *διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις.* Sogleich aber wird der völlig passive, erlebte und damit individuell beschränkte Charakter dieser systematischen Phänomenologie hervor-

gehoben und betont: *τὰ δὲ πολλάκις τηρηθέντα καὶ ἱστορηθέντα ἴδια καθειστήκει τῶν πλειστάκις τηρησάντων, ἀλλ' οὐ κοινὰ πάντων.*

142) Brochard a. a. O. S. 379.

143) Sextus, adv. Math. VIII, 8. Dazu Natorp a. a. O. S. 96 ff.

144) Sextus, P. I, 226—231; adv. Math. VII, 166—189, sowie die betreffenden Partien in Ciceros Academica.

145) In der adv. Math. VII, 160 ff. angegebenen Rangordnung haben die Wahrscheinlichkeiten zweiter und dritter Ordnung ihre Stellen vertauscht.

146) Das ausführliche Beispiel, das die Skepsis für die dritte Wahrscheinlichkeitsstufe gab, der Sage von Admetus und Alkestis entnommen, ist unklar und mehr geeignet, das Verständnis dieses Probabilismus zu verwirren als zu klären; ebenso dasjenige von Menelaus und Helena. Zu beiden vgl. Pappenheim, Erltrg. a. a. O. S. 87—90.

147) Sextus, adv. Math. VII, 167—175.

148) Sextus, adv. Math. VII, 412 ff.; besonders 413, wo es von der Farbe und ihrem Wechsel unter bestimmten Umständen heißt: *ὥστε τὸ μὲν οὕτως αὐτὸ ποικίλλεσθαι γινώσκειν ἡμᾶς, τὸ δὲ τί ἐστι τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγνοεῖν.*

149) Kritik der reinen Vernunft (Erdmannsche Ausgabe) S. 222.

150) Sextus, P. I, 230.

151) Sextus, P. I, 226: *ἀγαθὸν γάρ τί φασιν εἶναι οἱ Ἀκαδημαϊκοὶ καὶ κακόν, οὐχ ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι, ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν εἶναι ἀγαθὸν ὑπάρχειν ἢ τὸ ἐναντίον.* Daß diese Anschauung von andern, antiken und modernen Darstellern als nicht authentisch bestritten wurde, ist Anm. 218 zum 1. Kap. bereits hervorgehoben.

152) Sextus, adv. Math. VII, 184—189.

153) vgl. S. 24.

154) Sextus, P. I, 25—30; III, 225—239; adv. Math. XI, 110 bis 166; Diog. IX, 108.

155) Sextus, P. I, 10.

156) Sextus, adv. Math. XI, 159/60.

157) vgl. Anm. 75 zum 1. Kap.

158) Sextus, P. I, 12.

159) Sextus, P. I, 25.

160) Sextus, P. I, 12.

161) Sextus, P. I, 29.

Anmerkungen zum dritten Kapitel.

1) Von diesen Kombinationen spielt die dritte: der Widerstreit zwischen Sinnlichem und Begrifflichem, so gut wie keine Rolle bei den Skeptikern. Übrigens kann streng genommen immer nur ein Widerstreit der zweiten Art, zwischen Begrifflichem und Begrifflichem statthaben; denn allein an Aussagen haftet, wie wir später sehen werden, das Wahrheits- oder Falschheitsgefühl, und nur zwischen Aussagen ist ein logischer Widerstreit möglich. Sinneswahrnehmungen als solche führen ihn nie herbei; wohl aber können Aussagen über *αἰσθητά* mit gleichartigen oder mit solchen über *νοητά*, und diese untereinander disharmonieren.

2) Ein Beispiel für viele: selbst der kritische Kant, dem aber eine Pfeife Tabak des Morgens Bedürfnis war, beweist (Werke, Hartenstein 2. Aufl. Bd. VII, S. 473) den Nutzen des Rauchens. Wie wäre die Stelle wohl ausgefallen, wenn Kant das Rauchen persönlich ebenso unsympathisch wie das Biertrinken gewesen wäre?

3) Ob auch im Dienste des Glücks, des Nutzens für den Einzelnen und die Gesamtheit, des Staatswohls und der Gesundheit einer Rasse der unkritische Dogmatismus von Nachteil und das unbedingte Streben nach Wahrheit von Vorteil sei, kann füglich bezweifelt werden.

4) Bacon, novum organum II, 12.

5) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. X.

6) Hegel, Werke, Bd. XIII (Berlin 1833), S. 50/51.

7) Sextus, P. I, 32 ff.

8) oben S. 46.

9) Feinere Unterschiede, wie: daß bei Kant in den ersten beiden Antinomien Thesen und Antithesen falsch sind, weil den Dingen an sich räumlich-zeitliche Eigenschaften dogmatisch abgesprochen werden, können erst bei Darlegung des Kantischen Skeptizismus abgehandelt werden.

10) Siehe oben S. 47—57.

11) Was von der Skepsis auch getan wurde; denn in ihrer Polemik gegen das vernünftige Denken wird gleichfalls die Frage als unentscheidbar aufgeworfen: welches Subjekt Richter über die Wahrheit sein solle. Vgl. oben S. 72.

12) Schon de Lamettrie betonte in seinem Buche: l'homme machine die enge Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier mit aller Energie.

13) oben S. 51/52.

14) Sextus, P. I, 103 (übers. nach Pappenheim).

15) Diejenigen Kranken, welche Einsicht in ihre Krankheit haben und schon während des halluzinatorischen Zustandes nicht mehr an den absoluten Wirklichkeitswert ihrer Wahrnehmungen glauben, weil sie durch das

Denken den Schein nicht zum Irrtum werden lassen, bieten kein erkenntnistheoretisches Problem aus der Pathologie dar; ihre Halluzinationen haben erkenntnistheoretisch so viel oder so wenig zu bedeuten wie die sogenannten Sinnestäuschungen, deren sich auch der Gesunde nicht erwehren, die er aber wohl durch das Urteil korrigieren, und als „Täuschungen" aufdecken kann.

16) Störring, Vorlesungen über Psychopathologie, Leipzig 1900, S. 93.

17) Nicht aber macht etwa der Delirant die Erfahrung eines objektiven Geschehnisses, die unwiderlegbar wäre. Dieses verbürgen die Sinne als solche niemals, sondern erst die logisch gedeuteten Sinneswahrnehmungen. Die Kriterien für diese Ausdeutung sind: Lebhaftigkeit und kausaler Zusammenhang mit anderen Wahrnehmungen. In den meisten Fällen genügt das eine oder das andere. In gewissen Krankheitszeiten aber versagt manchmal das erste Kriterium, und wer sich auf die Lebhaftigkeit allein verläßt, gelangt zu falschen Urteilen über den Inhalt der Sinneswahrnehmung. Daß Wirklichkeit und Objektivität sowohl im realistischen wie idealistischen Sinn hier noch beliebig gefaßt werden kann, versteht sich von selbst.

18) Die Ausdrücke Ding, Gegenstand, Objekt werden zunächst in der weitestmöglichen Bedeutung, immer aber auf die sinnliche Wahrnehmungsphäre beschränkt, gebraucht; sie bezeichnen also nicht nur bewußtseinunabhängige Daseinsarten, sondern umfassen gleichmäßig die Dingbegriffe der Realisten und Idealisten. Das gleiche gilt von den Worten wirklich-nichtwirklich, objektiv-subjektiv. Um Bewußtseinunabhängigkeit oder -abhängigkeit auszudrücken, stehen im folgenden immer Realität, Idealität und deren Derivate. Der Ausdruck Dinge an sich wird gleichbedeutend mit realen Dingen gebraucht, nicht etwa mit jenseits von Raum und Zeit lagernden Wesenheiten, die Kant als einzige Realitäten (nach unserer Terminologie) anerkannte.

19) Doch sollte man auf diesem schwankenden Boden lieber keine philosophische Terminologie gründen. Von naivem, kritischem, reflektierendem Realismus zu sprechen ist bedenklich, weil nicht eindeutig. 1. Es müssen erkenntnistheoretische Positionen auch ihren Titel von dem logischen Standpunkt hernehmen, den sie vertreten. Dieser besteht im vorliegenden Fall darin, ob man sich für den extremen oder gemäßigten Realitäts-, den extremen oder gemäßigten Idealitätswert der Sinneswahrnehmungen entscheidet. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder, und wenn die Begriffe Realität, Idealität festgelegt sind, ist ein Mißverständnis ausgeschlossen. 2. Die Ausdrücke naiver, kritischer Realismus usw. fußen dagegen auf einem psychologischen Befund und weisen dem naiven, reflektierenden, kritischen Bewußtsein gewisse Standpunkte zu. Aber abgesehen davon, daß naiv, reflektierend, kritisch selbst psychologisch doch ganz fließende Vorstellungen sind, ist durch diese Bestim-

mungen noch gar nicht ausgemacht, welchen Stand in der Gültigkeitsfrage nun die jeweilige Bewußtseinslage eigentlich einnehme. 3. Dazu kommt, daß diese schon an sich schwer festzulegenden psychologischen Begriffe noch durch Wertfärbungen getrübt und beeinträchtigt zu werden pflegen, die von den verschiedenen Denkergruppen wieder ganz verschieden verteilt werden. Ein Teil möchte gern „naiv", ein anderer „kritisch" sein, und jeder sieht bereits in der Naivität oder der Kritik eines Standpunktes eine Bürgschaft für dessen Wahrheit. Wo solche Motive mitwirken, ist stets die sachliche Verwirrung der Erfolg. 4. So sehen wir in der Tat die entgegengesetzten Positionen als naive und kritische getadelt und gelobt werden. Der extreme Idealismus z. B. rühmt in seinen Schöpfern und deren Nachfolgern die ihm eigene Naivität (Berkeley, Immanenzphilosophen), wird aber von andern (Wundt) als ganz hyperreflektiert gekennzeichnet. Der Idealrealismus der Naturwissenschaft nennt sich kritischer Realismus, und glaubt durch Kritik zu ganz anderen Ergebnissen gelangen zu müssen als der kritische Idealismus Kants. — Man sieht, eine solche Terminologie schafft nicht Klärung und Einigkeit, sondern nur heftigste Fehde, und von vornherein hier Partei zu ergreifen, würde eine terminologische petitio principii bedeuten, die für die Philosophie, wie man weiß, schon mehr als einmal verhängnisvoll geworden ist. Welche Anschauung über Realitäts- und Idealitätswert der Wahrnehmungen dem naiven, welche dem kritischen Bewußtsein entspricht, ist kein Ausgangspunkt, sondern ein Problem, an dessen Lösung Erkenntnistheoretiker und Psychologen mit vereinten Kräften zu arbeiten haben. Ehe dasselbe nicht gelöst ist, darf auch die philosophische Sprache sich dieser Ausdrücke nicht als eindeutig gegebener bedienen.

20) Nicht der Standpunkt des völlig Unbefangenen, dem Vorstellung und Gegenstand in Eins zusammenfallen, wie Wundt (Über kritischen und naiven Realismus, philos. Studien, Bd. XI) mit Recht bemerkt. Aber der Durchschnittsmensch unserer Kultur ist nicht mehr unbefangen — eine wahre Berkeleysche These.

21) Der Gedanke: die Variabilität der Gefühle für die Unerkennbarkeit der Objektseigenschaften auszunutzen, tritt in den Tropen oftmals auf; besonders deutlich in Tropus I (P. I, 55 ff.), in Tropus II (80 ff.), Tropus III (92 ff.), Tropus IV (100, 108, 111), Tropus VII (133).

22) Vgl. oben S. 55.

23) Daß dies cum grano salis zu verstehen ist, d. h. mit Anwendung des Begriffs Gegenstand nur auf räumliche Objekte, nicht auf unabhängig vom Bewußtsein existierende, zeigt S. 199.

24) Dies ist in der Tat ein Einwand Berkeleys, der damit zwar nicht bezweckte, Gefühle zu realisieren, sondern die wahrgenommenen Objekte zu idealisieren; aber seine Beweisart könnte ebensogut dem einen wie dem andern dienen. Wenn bei Berührung eines heißen Gegen-

standes — so schloß er — Schmerzgefühl und Hitzeempfindung entsteht, finden wir dann zwei verschiedene Vorstellungen oder einen einheitlichen Bewußtseinszustand vor? Wenn wir, wie es der Fall ist, einen einheitlichen Zustand dabei haben, wie dürfen wir dann das eine Element (Hitze) als real vom andern (dem Schmerzgefühl) als ideal abtrennen? Berkeley meint, beiden müsse also ein gleicher Gültigkeitswert zukommen. (Berkeley, Drei Dialoge, übers. von R. Richter, Leipzig 1900, S. 18 ff.)

25) In Wahrheit laufen beide Auffassungen von der Objektivität der Gefühle bei der antiken Skepsis durcheinander. Daß die Gefühle, als solche, Eigenschaften der Dinge seien, tritt in Äußerungen zutage, wie P. I, 92/93, wo es vom Honig heißt, es sei unmöglich zu sagen, *πότερον ἡδύ ἐστιν εἰλικρινῶς ἢ ἀηδές*. Die Eigenschaft der bloßen Gefühlserregung wird den Dingen zugesprochen, wenn P. I, 144 schließt, daß man nicht wissen könne, ob das Meer, der Komet, das Erdbeben usw. *ψιλῶς ἐκπληκτικαί* seien. — Übrigens finden sich auch bei Sextus Ansätze, die Gefühle auf die Empfindungen zu reduzieren; am bemerkenswertesten P. I, 58: *εἰ τὰ αὐτὰ τοῖς μέν ἐστι ἀηδῆ, τοῖς δὲ ἡδέα, τὸ δὲ ἡδὺ καὶ ἀηδὲς ἐν φαντασίᾳ κεῖται, διάφοροι γίγνονται τοῖς ζώοις ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων φαντασίαι* (vgl. P. I, 80). Hier scheinen Lust und Unlust als bloße Wirkungen der Empfindungen aufs Subjekt gefaßt und nur auf qualitative Unterschiede in den Empfindungen zurückgeführt zu sein; aber der vage Ausdruck *τὸ ἡδὺ καὶ ἀηδὲς ἐν φαντασίᾳ κεῖται* läßt es noch ganz offen, ob die Gefühle bloß subjektive Reaktionen auf die Eigentümlichkeit der Empfindungsqualitäten, oder ob sie direkte Bestandteile der von den Dingen an sich bewirkten Sinneswahrnehmungen selber sind, zu den Dingen an sich also in indirekter oder direkter Beziehung stehen. Übrigens fällt beim 9. Tropus jeder Versuch, die Gefühlsdifferenzen auf Empfindungsunterschiede zurückzuführen, hinweg.

26) vgl. oben S. 55.

27) Siehe oben S. 49. Es beherrscht auch dieser uns heute so fern liegende Standpunkt, zu dessen Berücksichtigung im Text nur dies eine Beispiel gewählt wurde, die ganze Reihe der Tropen. P. I, 55 ff. heißt es: das Öl nützt den Menschen, Wespen und Bienen tötet es; Holzmaden bewirken bei den Menschen Übelkeiten und Leibschneiden; der Bär aber stärkt sich, indem er diese hinunterleckt (übers. nach Pappenheim). Besonders ergiebig werden die physiologisch-biologischen Wirkungen in ihrer Variabilität und für die daraus gefolgerte Unerkennbarkeit herangezogen: P. I, 131—133 (auch P. I, 93). Dabei herrscht ein völliges Durcheinander der gefühlsmäßigen, willensmäßigen, physiologisch wertmäßigen Eigenschaften der Dinge: *καὶ κοινῶς ἄλλοις ἡδέα, ἄλλοις ἐστὶν ἀηδῆ καὶ φευκτὰ καὶ θανάσιμα* (56); ähnlich Diog. IX, 79: hier wird die *διαφορὰ τῶν ζώων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγήδειαν καὶ*

βλάβην καὶ ὠφέλιμον an die Spitze des ersten Tropus gesetzt und dann folgt erst die Differenz der Sinnesempfindungen. Für diese Vermengung der Gesichtspunkte sind die Beispiele bei Diog. a. a. O. sehr lehrreich; so wenn er in der Antithese eßbar-nichteßbar sowohl den angenehmen und unangenehmen Geschmack (Gefühl), wie das Süße und Bittere (Empfindung), das Bekömmliche und Nichtbekömmliche (physiolog. Folge) begreift.

28) Daß ein gemäßigter Realist wie Locke, dem das Objekt nur aus mathematisch-physikalischen Eigenschaften besteht, den erwähnten Elementen nicht objektive Gültigkeit zugesteht, ist selbstverständlich. Dagegen könnte es auf den ersten Blick fraglich erscheinen, ob die erkenntnistheoretischen Idealisten, wie Berkeley und Kant, die ihre Objekte doch ganz aus subjektiven Elementen aufbauen, nicht auch Gefühle auf sie übertragen hätten. Aber dem ist nicht so. Für Kant ist das Objekt der räumlich-zeitlich und kategorial bearbeitete Empfindungskomplex, die Gefühle aber sind die rein subjektive Innenseite an den Empfindungen. Berkeley beschreibt die sinnlichen wirklichen Dinge immer nur als Komplexe von Empfindungen, und stellt ihnen das wollende Ich als Träger dieses Bewußtseinsinhalts gegenüber. Die Gefühle sind dann nur die Wirkung des sinnlichen Inhalts auf diesen Träger. Vgl. Kritik der r. V. Originalpag. S. 44/45, wo sehr deutlich alle zum Objekt gehörigen Bestandteile aufgezählt werden; und Berkeley, Principles of human knowledge Sektion I—III. Daß all diese Männer endlich die Beziehungen der Objekte zueinander und zum Willen des Subjekts (Werte) nicht objektivierten, versteht sich von selbst.

29) Diese beiden Punkte können durch das auf S. 127ff. über sie gesagte als erledigt gelten.

30) Sextus, P. I, 19. Das Dasein der Dinge an sich wird hier einmal ausdrücklich zugegeben; andre ebenso deutliche Stellen wird man in der antikskeptischen Literatur schwerlich finden. Hätten die Skeptiker sich öfters dazu geäußert, so wären sie sich dieser These als einer Voraussetzung bewußt geworden und hätten sie kritisch gestützt oder überwunden.

31) Oben S. 51. Immerhin hat sich die Skepsis in dieser Annahme einer quantitativen Differenz von Objekts- und Empfindungseigenschaften am weitesten von ihren eigentlichen extrem-realistischen Voraussetzungen entfernt; die Brücke zu andern Anschauungen hätte sich von hier aus am leichtesten schlagen lassen. Solche vorgeschritteneren Ansätze, welche die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des extremen Realismus durchbrechen oder wenigstens bezweifeln möchten, finden sich noch: Sextus, P. I, 182, wo die Bemerkung Aenesidems zitiert wird, der Schluß von der Erscheinung auf das Ding an sich sei als ein voreiliger zu vermeiden, mit der Begründung: *τάχα μὲν ὁμοίως τοῖς φαινομένοις τῶν ἀφανῶν ἐπιτελουμένων, τάχα δ' οὐχ ὁμοίως ἀλλ' ἰδιαζόντως*; besonders auch

die Partien P. II, 72—76, wo die Ähnlichkeit zwischen den Empfindungen und den Dingen als fraglich hingestellt wird; ferner P. I, 13; P. II, 49. Vgl. R. Richter, Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus, Wundts philosophische Studien, Bd. XX, S. 269[1] [und 2]), S. 297[1]).

32) Vgl. Sextus, P. I, 19.

33) Doch neigt sie im ganzen der stoisch-materialistischen Auffassung hier zu, und die Vorstellung der *τύπωσις* liegt eigentlich latent allen Aenesidemschen Tropen zugrunde; ausdrücklich ausgesprochen P. I, 44 (zurückgenommen P. II, 70). Ebenso zeigen die zahlreichen materialistischen Vergleiche über die Einwirkung der Dinge auf das Bewußtsein (P. I, 53—54) die Seite an, auf die die Skepsis sich neigte. Man vergleiche auch den 6. Tropus bei Sextus.

34) Daß wir die übliche Definition der Wahrheit als „Übereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstand" aus doppelten Motiven ablehnen, versteht sich von selbst. Denn einmal haftet das Evidenzgefühl nur an Aussagen, nicht an Vorstellungen; ferner ist die Annahme von dem Verhältnis zwischen Vorstellungen und Gegenständen, das dieser Definition zugrunde liegt, entweder eine petitio principii, oder ein entferntes Resultat der Anwendung von Wahrheitskriterien und noch dazu ein von allen Idealisten angefochtenes — Eigentümlichkeiten, die gerade für eine Definition der Wahrheit vernichtend sind.

35) Dies erkannte nach dem Vorgang des Aristoteles schon die antike Skepsis an, vgl. Sextus, P. I, 19/20 und die (Anmkg. 191 zum 1. Kapitel) angezogene These des Arkesilaus.

36) Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb nicht ohne Schwierigkeit, weil auch zwischen den einzelnen Erkenntnistheoretikern gleicher Partei stets Unterschiede walten. Man dürfte schwerlich zwei Männer finden, die hier in den Ergebnissen und den Beweisen völlig übereinstimmten. Unsre summarische Darlegung bemüht sich, indem sie das systematisch Wichtige betont, vor allem dem gemäßigten Realismus, wenn auch nicht dessen einzelnen Vertretern, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das Gleiche gilt von der S. 178 ff. gebotenen Darlegung des Idealismus.

37) Dieser Ausgangspunkt wird von den älteren Erkenntnistheoretikern überhaupt nicht genau bestimmt; sie beginnen mit der Analyse eines komplizierten Tatbestandes, ohne denselben als bewußten Ausgangspunkt hinzustellen und näher zu beschreiben. Der moderne Positivismus mit seiner Forderung: vom erfahrungsmäßig rein Gegebenen auszugehen, hat hier klärend gewirkt. Im übrigen wird nun dieser Ausgangspunkt von den modernen Vertretern des gemäßigten Realismus wieder ganz verschieden gewählt. v. Hartmann und Volkelt nehmen als Ausgangspunkt den Standort des extremen Idealismus und gewinnen durch Be-

richtigung desselben denjenigen des gemäßigten Realismus. Wundt geht vom extrem-realistischen Standpunkt des naiven Bewußtseins aus, und gelangt durch Kritik desselben zum gemäßigten Realismus. Sein Vorbild hat im ganzen auch den Gang obiger Untersuchung bestimmt; es scheint angemessener, die Gruppen der realistischen und idealistischen Systeme, jede in sich geschlossen und sich aus sich selbst entwickelnd, vorzutragen, als beide durcheinander zu behandeln und auseinander abzuleiten (vgl. E. v. Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, Leipzig, 3. Aufl., S. 5; Volkelt, Immanuel Kants Erkenntnistheorie, Leipzig 1872, S. 1 ff.; Wundt, Über naiven und kritischen Realismus, a. a. O.: Bd. XI, S. 326.

38) Noch einmal sei daran erinnert: daß real immer unabhängig von einem Bewußtsein bestehend bedeutet.

39) Aus der Fülle solcher Erwägungen sind nur die sachlich bedeutendsten herausgenommen und solche, die die Wahrheit der realistischen Thesen beweisen wollen. Denn noch handelt es sich erst um logisch mögliche Auswege aus dem extrem-realistischen Skeptizismus. Tritt ein skeptischer Standpunkt auf, der nicht, wie der antike, noch jenseits von gemäßigtem Realismus und extremem Idealismus steht, sondern der die Unmöglichkeit auch dieser beiden Standpunkte kritisiert (was in Humes Skepsis der Fall sein wird), so werden Idealismus wie Realismus vertiefter, aber vorsichtiger vorzugehen haben, nämlich als Positionen, deren jede die logische Möglichkeit der andern zugibt, keine sich als die allein wahre aufspielt, sich auch nicht für beweisbar erklärt, und die eben dadurch gemeinsam den Skeptizismus überwinden, daß sie an der Möglichkeit von Erkenntnis auf beiden Seiten festhalten, allein die absolute Gewißheit von der Wahrheit der einen oder der andern Gesamtanschauungsweise für grundsätzlich unerreichbar halten. Vgl. Dürr, Über die Grenzen der Gewißheit, Leipzig. 1903.

40) Ein Schluß Lockes: Essai, IV, Kap. 4, § 4.

41) vgl. v. Hartmann, a. a. O.: S. 58/59.

42) Das Zugeständnis von der Existenz andrer Geister ist dabei allerdings Voraussetzung; aber natürlich eine von dem gemäßigten Realisten angenommene: auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung andrer Leiber und der durch Analogieschluß erreichten Annahme zugehöriger Geister.

43) Das eigentliche Problem in der Lehre von den spezifischen Sinnesenergien wird hierdurch gar nicht berührt. Denn das im Text Angeführte ist nicht problematisch, sondern Tatsache. Die augenblicklich die Wissenschaft bewegende Frage in dieser Lehre dreht sich um den Grad von Bedeutung, den die Art der Reize in normalen Fällen für die Auslösung der Nerventätigkeit beanspruchen kann.

44) Die Skepsis behauptete in dem Beispiel von dem für das Auge dreidimensional, für das Getast flächenhaft erscheinenden Gemälde

(oben S. 50) das Gegenteil, nämlich: daß dasselbe Ding von den verschiedenen raumvermittelnden Sinnen auch verschieden wahrgenommen würde. Aber hier handelt es sich nur um eine partielle Sinnestäuschung des optischen Wahrnehmungsteiles bei der Raumauffassung, deren Ursache als rein subjektiven Ursprungs nachzuweisen ist und nun keine Gegeninstanz mehr gegen die Erkenntnis der Flächenhaftigkeit des Gemäldes bilden kann. Tast- und Gesichtsinn ergänzen einander, und wo sie verschiedene Wahrnehmungen erzeugen, führen diese niemals zu logischen Widersprüchen über die Beschaffenheit des gleichen realen Objekts. Daß aber Widersprüche zwischen den Wahrnehmungen als solchen überhaupt nicht möglich sind, sondern nur allenfalls auf Grund von Wahrnehmungen in der Form von Urteilen gefolgert werden können, ist im Text wiederholt betont worden.

45) Locke, a. a. O.: II, Kap. VIII, § 20.

46) Um die Analogie vollständig zu machen, müßte das Phänomen hinzugefügt werden: daß Wasser die Temperatur zu wechseln scheint, je nach der Temperatur des Mediums, das meine Hand, welche die Wassertemperatur empfinden soll, dabei zu passieren hat.

47) Auch bei den gewöhnlichen Wahrnehmungen sind solche „Täuschungen" fast stets vorhanden und werden nur als zu unbedeutend meist übersehen. Die exakten Methoden des Messens und Wägens schaffen die geeigneten Bedingungen zur Ausschaltung von real ungültigen Momenten in der Raumwahrnehmung.

48) Hier können die durch andre Lebewesen und andre menschliche Subjekte gesetzten Bedingungen für die Wahrnehmung nach dem S. 128ff. Gesagten wohl als erledigt angesehen werden. Denn die aus diesen Bedingungen gefolgerte Verschiedenheit der Wahrnehmungen über das gleiche Ding, am gleichen Ort, zur gleichen Zeit besteht für die Empfindungsqualitäten zwar in relativ großem Umfang, kann aber für die Unerkennbarkeit objektiv-realer Eigenschaften nicht mehr ins Feld geführt werden; für die primären Qualitäten läßt sie sich in den seltenen Fällen, wo sie besteht, restlos auf subjektive, im besonderen Fall waltende Ursachen (Blindheit, Astigmatismus, Kurzsichtigkeit, Fernsichtigkeit) zurückführen, welche, als solche aufgedeckt, die Erkenntnis des realen Objekts nicht mehr kreuzen; oft genug kann sie nicht nur logisch, sondern auch sensuell — durch die gattungsmäßige Raumanschauung selbst, d. h. durch Beobachtung des Objekts unter andern Umständen — aus der Beurteilung der Realität eliminiert werden. Erst durch die Aufzeigung der Gesetze **unsres** Wahrheitsbewußtseins im Gebiete der Sinneswahrnehmungen, nach denen die aus logischen Erwägungen auf Grund der Sinnesdata gefällten Urteile über die wahrgenommenen Dinge, und nicht die Wahrnehmungen selbst Wahrheit beanspruchen, wird die S. 128ff. behauptete Analogie

in den Äußerungen der sinnlichen Erkenntnis der einzelnen Lebewesen verständlich. Inwieweit aber diese Äußerungen zu Schlüssen über die Existenz gleicher Erkenntnisse und eines gleichen Wahrheitsbewußtseins bei den andern Wesen befähigen, wurde an obiger Stelle ausführlich dargetan.

49) Doch sind diese Namen zur Bezeichnung einer erkenntnistheoretischen Grundrichtung höchst unglücklich gewählt. Was nennt sich z. B. nicht alles Positivismus, und kann sich mit Recht im Einklang mit der vagen Bedeutung dieses Terminus so nennen! Etwas eindeutiger scheint der Ausdruck Immanenzphilosophie; aber auch hier wird (ähnlich wie beim Positivismus) schon in den Titel die dogmatische Anmaßung gelegt, daß die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz so laufe, wie es diese Richtung gerade annimmt. Warum die Kantische Lehre hier noch keine Erwähnung findet, siehe S. 209/210.

50) Es sei noch einmal daran erinnert, daß hier nicht die Anschauung eines einzelnen Idealisten geschildert wird, sondern die systematische Ansicht des Idealismus; sonst hätte so wenig wie beim Realismus ein bestimmter Ausgangspunkt angenommen werden dürfen. Berkeley z. B. geht von logischen Erwägungen aus (cf. Principles, die ersten Sektionen, Dialoge, die ersten Seiten von Dialog I); die modernen Immanenzler des 19. Jhd. nehmen vorzugsweise das „naive Bewußtsein" zum Ausgangspunkt. (Vgl. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung.)

51) Diese Operation setzt natürlich die Gültigkeit der Vernunftaxiome voraus, die von dem Skeptiker bestritten, im übrigen seiner eigenen Bekämpfung der sensualen Erkenntnis zugrunde gelegt, von uns aber erst bei der Kritik der rationalen Skepsis gesichert wird. (Vgl. S. 178 oben und S. 333 ff.) Übrigens pflegt dieser Punkt, daß der konsequente Idealist sich durchaus nicht nur auf die reine Erfahrung zu berufen brauche, sondern auch auf die logisch gedeutete Erfahrung stützen dürfe, oft übersehen zu werden. Und doch hat schon Berkeley in vollem Umfang „die Folgerungen aus Vernunftschlüssen von dem unmittelbar Erkannten" als durchaus gleichberechtigte Instanz hingestellt mit dem unmittelbar Gegebenen für die Beurteilung der Wirklichkeit in unsern erkenntnistheoretischen Ansichten. (Dialoge, a. a. O.: S. 79). Es benutzt also der Idealist — um mit Volkelt zu reden — sowohl das positivistische wie das rationalistische Erkenntnisprinzip, nur leugnet er, daß die Anwendung des letzteren, die auch ihn zu Annahmen über die unmittelbare Erfahrung hinaus führt, die Annahme realer, bewußtseinunabhängiger Objekte nötig mache. (Dies gegen Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, Leipzig 1879, S. 160 ff., der zwar: Erfahrung und Denken, Leipzig, 1886, S. 116 die Berechtigung, von der logischen Methode Gebrauch zu machen auch dem Idealisten zuspricht, aber ohne die Konsequenzen daraus zu ziehen.

52) Die These mußte so allgemein formuliert werden, um die verschiedenen metaphysischen Anschauungen (Existenz der Dinge im göttlichen oder Gesamtbewußtsein) aus dem Spiel zu lassen, denen die meisten idealistischen Erkenntnistheoretiker verfallen.

53) Die Ausdrücke gesetzmäßig, notwendig, allgemeingültig usw. stehen hier jenseits der Alternative: absolut, relativ notwendig usw. Es handelt sich ja nur darum, die Gleichheit in den Wahrnehmungen, soweit sie besteht, zu erklären.

54) Einige Idealisten nehmen sogar Urbilder im allgemeinen Geist an, die den sinnlichen Dingwahrnehmungen der Menschen sehr ähnlich sind. (Berkeley, Dialoge, a. a. O.: S. 112.)

55) Noch einmal sei an unsre Terminologie erinnert, nach der die Worte wirklich, nichtwirklich auch für diejenigen Unterschiede gelten, die zwischen beiden Begriffen innerhalb des Bewußtseins bestehen; rein bewußtseintranszendente, rein bewußtseinimmanente Größen sind stets durch die Worte real, ideal bezeichnet.

56) Trotzdem die atomistische Hypothese von den Idealisten meist bekämpft worden ist, halte ich hier an ihr fest, um den verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen die nämlichen naturwissenschaftlichen Anschauungen zur Erklärung vorzulegen.

57) Das ist im Interesse des erkenntnistheoretischen extremen Idealisten hinzuzufügen, da unwillkürliche Bewußtseinszustände für diesen ja die objektive Wirklichkeit erschöpfen.

58) Der Ausdruck „Reduktion" steht hier wie im folgenden nicht in der von manchen Logikern (Sigwart, Logik II, S. 250ff.) angenommenen Bedeutung der Zurückführung eines anderweitig als wahr erkannten Satzes auf mögliche Prämissen; vielmehr bedeutet er hier: Zurückführung problematischer auf unproblematische, nicht aber unproblematischer auf problematische Sätze. Er wurde nur gewählt, weil für die skeptische Logik das Beweisen der Wahrheit eines strittigen Satzes auf Grund andrer wahrer Sätze der Punkt ist, an dem sie einsetzt; nicht aber die Ableitung oder Deduktion eines problematischen Satzes aus unproblematischen.

59) vgl. dazu meine Studie über die „erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus".

60) Sextus, P. I, 163.

61) Sextus, P. III, 179, 182, 190 u. a.

62) Sextus, P. III, 266.

63) Sextus, P. III, 198ff.

64) In den „erkenntnistheoretischen Voraussetzungen" habe ich nachzuweisen gesucht, daß die Skepsis hier nicht eindeutig gewesen ist. Was die Existenz sittlicher Werte anlangt, so wird dieselbe a) an manchen Stellen ausdrücklich angenommen (Sextus, P. I, 145ff.), b) an

anderen bezweifelt (P. III, 278 u. a.), c) an noch andern geleugnet (adv. Math. XI, 185 u. a.). Das letztere scheint Aenesidem getan zu haben: er löste das gute und schlechte in subjektiv-individuelle Bestimmungen auf und setzte das Gute dem jeweiligen Willensziel des Einzelnen gleich, verfuhr also hierin wie manche der jüngeren Sophisten in ihrer negativ-dogmatischen Ethik. (vgl. a. a. O.: S. 295[1]). Am weitesten entfernt zeigt sich die Skepsis von der Auffassung, daß, wenn es Werte gäbe, diese starre Realitäten für sich seien, in der Analyse des „Erstrebenswerten". (Sextus, P. III, 184ff.; adv. Math. XI, 83—86). Daß übrigens auf ethischem Gebiete die realistischen Voraussetzungen der Skepsis abgeschwächt erscheinen im Verhältnis zur Theorie der sinnlichen Wahrnehmung, ist eigentlich zu erwarten und trifft auch zu. (vgl. Phil. Studien XX, S. 290ff.)

65) Sextus, P. III, 233/234.

66) Daß und wie das einzige positive Beiwort „zetetisch" cum grano salis zu verstehen ist, siehe S. 350/51.

67) Diese Verdammnis zur Untätigkeit als Konsequenz der skeptischen Theorie erkannte schon Aristokles in seiner berühmten Kritik der Skepsis bei Eusebius, praep. evang. XIV, 18. Aber die Gründe dafür erkannte er nicht, und die er angibt, sind falsch; denn sie beruhen auf der Vernachlässigung der positivistischen Phänomenologie im antiken Skeptizismus. Die Argumente des Aristokles finden ihre Erledigung durch Diog. IX, 103—105; 107/108; aber in der Sache behält er recht.

68) Sextus, P. I, 22/23.

69) Vorbildlich von Cicero vertreten: de finibus II, 80/81.

70) Sextus, P. II, 246.

71) Sextus, P. I, 102.

72) Mach, Analyse der Empfindungen 1. Aufl. S. V u. S. 145.

73) a. a. O.: I, 112.

74) vgl. besonders Sextus, Math. VII, 30.

75) Daher sind auch die jüngeren Skeptiker nicht etwa immanente Dogmatiker und nur transzendente Skeptiker im Sinne der in der Einleitung gegebenen Erkärungen.

76) Das Reich der „Mütter" ist ja nur eine poetische Ausdrucksweise für das Reich der Dinge an sich.

77) vgl. S. 314, Anmkg. 75.

78) Dies gegen Waddington, a. a. O.: S. 671 und Saisset, a. a. O.: S. 195ff.

79) So schon Stäudlin a. a. O.

80) So gleichfalls schon Stäudlin; ein Beweis mehr, wie sehr auf diesem Punkte der Ausgang des 18. und 19. Jhd. einander gleichen.







